Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası

Sare Levin Atalay*

Öz: 19. yy’dan itibaren sosyal bilimler ve din bilimleri literatüründe *religion*** kavramı birbirinden farklı metodolojilere göre çalışılmış ama her zaman, insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı bir kategori ve özü itibariyle evrensel ve doğal bir kavram olduğu düşünülmüştür. Son yıllarda bu bakış açısı eleştirilmekte, *religon*ın Batı medeniyeti tarafından icad edilen, kurgulanan ya da inşa edilen bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Bu çalışma, söz konusu eleştirel görüşler bağlamında Hıristiyan Batı dünyasında geliştirilen *religion* kavramının günümüze kadar ki tarihini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için *religion* üzerine yazılan temel tarihi eserlerde dönemin kontekstine göre kavrama yüklenen anlamların değişimi kronolojik sırayla incelenecektir. Ayrıca kavramın eski medeniyetlerde karşılığı aranacaktır. Temel iddiamız, bugün kullandığımız ve anladığımız haliyle, yani evrensel, tarih ve kültür aşırı, esasen seküler alandan ayrılmış, insanın manevi dünyasına ait inancı ifade eden *religion* kavramının tarihsel koşullara bağlı olarak inşa edilen Batı medeniyetine özgü modern bir kavram olduğudur. Ne modern Batı’dan önce ne de diğer medeniyetlerde ona benzer veya onun karşılığı olabilecek herhangi bir kavrama rastlanmamaktadır.

Anahtar kelimeler: *Religion*, din, seküler, modern, inşa, icat, kavram.

Abstract: Since the 19th century the concept of religion has been studied by using variety of metodologies in social sciences and religous studies but almost always regarded as a distinct category from all other human activities, natural and universal concept in essence. In recent years, this viewpoint has been critisized by a new perspective that religion is a kind of concept which was constructed, manufactured or invented by Western Christian world. This paper aims to deal with the history of the concept of religion in the light of thiscritical viewing. The change in the meaning which was atrributed to the concept in historical writings according to their context shall be worked through in chronological order. Furthermore, the equvalent concept shall be investigated in ancient civilazations. As we look at the history of the concept, it is observed that the concept has transformed dramatically through the time, drifting away from its original meaning. The main argument of this paper is that the concept of the religion, which is used and understood today as a notion exists in all cultures in all times through history, distinct from secular phenomena, essentially interior and private; is invented during modernization by Wester civilization. Neither in the pre-modern West nor in other ancient civilizations the equivalent concept didn’t exist.

Keywords: Religion, secular, modern, construction, invention, concept.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: levinatalay@gmail.com.

** Türkçe karşılığı din ya da inanç olarak çevrilen kavram (Türkçe ve Arapça din kavramından farkı olduğu düşünülerek) gerekli yerlerde İngilizce yazımında olduğu şekliyle kullanılacaktır. İslam’daki din kavramının buradaki kullanımdan farkına ilerleyen sayfalarda kısaca değinilecektir.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.6.12.M0130

Giriş

Religion son iki asırdır, *sui generis,* içeriği itibariyle siyaset, hukuk, bilim gibi tüm faaliyet alanlarından ayrı, tüm kültürlerde açıkça gözlemlenen evrensel bir deneyim olarak düşünüldü. İster inançlı ister ateist olsun en etkili sosyal bilimciler, filozoflar, sosyologlar ve antropologlar onun evrensel bir fenomen olduğuna inandılar.[1] İlk defa Hegel (1770-1831) *religion*ın durmaksızın değişen tarih boyunca her zaman canlılığını koruyan tüm tarihsel görünümlerinin üzerinde, *transandantal* (aşkın) bir fikir olduğunu öne sürdü (1832). Ardından kavram sosyal bilimlere girdi. Feuerbach (1804-1872) dinin evrensel bir özü olması gerektiğini söyledi (1851). O gün bu gündür de dinin aslında ne olduğu tartışılır hale geldi (Smith, 1964, s. 46). Bergson'a (1859-1941) göre "bilimsiz, sanatsız ve felsefesiz toplumlar hep olmuş ve olacaktı, ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştı." (1935, s. 96) Durkheim da (1858-1917) dinsiz hiçbir toplumun olamayacağını çünkü onun toplumu oluşturan temel taşlardan biri olduğunu iddia edecekti (1915, s. 273). Weber'e (1864-1920) göre din, toplumun gelişme çizgisini belirleyen bir olgu; Geertz için ise tüm toplumlarda görülen kültürel bir sistemdi (1973).

Dinin ne olduğu, ne anlama geldiği sorusu ve ona evrensel bir öz bulma gayreti, akademik dünyanın gündemini işgal ederken, kavramın kendisine yönelik de ilk eleştiriler dillendirilmeye başlanacaktı. Bu eleştirileri ilk olarak 1964 yılında Wilfred Cantwell Smith kaleme aldı. Smith, *The Meaning and the End of Religion* adlı eserinde, insan hayatı ve toplumda diğer tüm faaliyetlerden tamamen farklı tek şeyin *religion* olduğu söyleminin, Batı dünyasındaki akademik din araştırmalarının en alışılagelmiş söylemi olduğundan ve her araştırmanın bu ön kabulle başladığından yakınıyordu. Kavramı tanımlayan özcü yaklaşımları eleştirerek onun aslında rasyonel/akademik bir tanımlamasını yapmanın pek mümkün olmadığını savlıyor ve akademik çalışmalar açısından onun işe yararlılığını sorguluyordu. Onun dikkat çektiği önemli noktalardan biri de kavramın yaygınlaşması ve yükselişinin dine dair pratiklerdeki (dindarlıktaki) düşüşle doğru orantılı olmasıydı. Bu tarihten itibaren Smith'in görüşleri, kademeli olarak, akademinin marjininden, merkezine doğru yol aldı ve böylece son birkaç on yıl içerisinde, 19. yy'dan itibaren etkili olan klasik din anlayışını, Smith'e benzer şekilde eleştiren yeni bir yaklaşım gelişmeye başladı. Bu yeni yaklaşım son 20 yıldır Jonathan Z. Smith, Daniel Debussion, Talal Asad, Russell McCutcheon, Tomoko Masuzawa, William Cavanaugh ve Timothy Fitzgerald gibi pek çok akademisyenin çalışmalarında kendini gösterdi.

Bu makalede, söz konusu eleştiriler ışığında *religion* kavramının tarihine bakmak arzu ediliyor. Fakat "*religion* tarihin herhangi bir döneminde yaşayan bir adamın kafasında ne ifade ediyordu?" sorusu cevaplaması zor bir sorudur. Bu zorluğun farkında olarak çalışmada *religion* kavramına atfedilen fikirlerin tarih içindeki değişimini incelemeye çalışacağız.

Malum olduğu üzere kavramlar, tıpkı hayattaki diğer şeyler gibi değişir, anlamları tarihsel bir evrim geçirir. Yeni fikirler, deneyimler, kültürler ve diğer pek çok şey bu değişime yol

1 Hegel'in *Din Felsfesi Dersleri* (1832), Feuerbach'ın *The Essence of Religion*'ı (1851), Emile Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* (1915), Max Weber'in *Din Sosyoloji*'si (1920), Rudolf Otto'nun *Idea of Holy*'si (1923), Henri Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (1935), Mircea Eliade'nin *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), Clifford Greetz'in *The Interpretaion of Cultures*'ı (1973) bu bakış açısını görebildiğimiz temel eserlerdendir.

açabilir. Bir kavramın belli bir coğrafya ve tarihte kullanılış şekli ve çağrıştırdıklarıyla bir başka zaman ve mekânda kullanılış şekli ve taşıdığı mana aynı değildir. İşte belirli koşullarda yaşayan insanların nasıl düşündüğünü anlamanın yolu kullandıkları kavramların kritiğini yapmaktan geçer (Smith, 1964, s. 96).

Öyleyse, *religion*ın tarih boyunca nasıl şekillendiğini anlamak için, tarihsel dönemlerin temel eserlerinde kavramın nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve o dönemlerdeki manasının, kavramın günümüzde taşıdığı ile arasındaki farkı vurgulamak lazım gelir. Kavramı bu metotla ele almak için özellikle Cavanaugh'ın, *The Myth of Religious Violence,* Smith'in *Meaning and The End of Religion*, Asad'in *Dinin Soy Kütükleri*, Fitzgerald'ın *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categorie*s, Masuzawa'nın *The Invention of World Religions*, Pennington'ın *Was Hinduism Invented*? adlı eserlerinden istifade edilecektir. Bu bağlamda, "Roma İmparatorluğu veya ortaçağ Avrupası'nda yaşanan olgu ile Aydınlanma'dan sonra ve günümüzde anlaşılan *religion* kavramı arasında bir ayniyet hali söz konusu mudur?" "Kavramın diğer medeniyetlerde bir karşılığı var mıdır?" "Kavram tarih ve kültür aşırı, özü itibariyle insanın tüm faaliyet alanlarından ayrı doğal bir olgu mu yoksa tarihsel ve kültürel bir kategori midir?" soruları, cevapları aranacak temel sorulardır.

Kavramın Etimolojisi

Religion kökeni itibariyle antik Roma'dan gelir. Cicero (MÖ. 106-43) *De Natura Deorum* (Tanrıların Tabiatı) adlı kitabında tanrılara inancın kökenini tartışırken *religio* kavramına yer verir. Burada *religio* kavramıyla teolojik bir doktrinden ziyade Roma'daki sosyal hayatın adeta tutkalı olan "gelenekler ve örf-adetler"i ifade etmektedir (Smith, 1964, s. 25-26). Cicero'nun, bu kelimeyi büyük olasılıkla unutmak anlamına gelen *negligere'*nin zıddı *religare*'den çıkarmış olabileceği belirtilir. Latince *religare ya dareligere* en basit ifadeyle; "sıkıca birbirine bağlamak" "yeniden birleştirmek" (McCutcheon, 2004) "tekrar tekrar okumak, yapmak, bir şeye dikkat etmek, bir şeyi vazife edinmek anlamlarına gelir (Tümer, 1986, s. 217). Örneğin *religio mihi est* – benim için *religio* olan şey- dendiğinde o insanın çok önemli bir yükümlülüğünü ifade etmekteydi. Tapınaktaki kurban ritüeli için de kavram *religio*yu yerine getirmek şeklinde kullanılabilirdi ama söz konusu yükümlülüklerle sadece bir takım "kült antlar" değil; vatandaşlık yeminleri, toplumsal kurallar, aileye karşı sorumluluklar ve gelenekler gibi modern toplumların genellikle seküler kabul ettiği şeyler kastedilirdi (Smith, 1964, s. 23).

Antik Roma'daki (MÖ. 9. yy- MS. 4. yy) *religio* kavramının en önemli farkı "tanrı/tanrıların varlığına inanmak" ya da "inanç" gibi bir anlam içermemesidir. Din ve kamusal alan arasında bugünkü anlamda düzenlemeler olmadığı için, r*eligio* kavramı Roma halkının hem imparatora hem tanrılara hem de vatandaşlara karşı sorumluluklarının tamamını kapsayan onlardan ayrı düşünülemez bir kavramdır. Roma halkının kavram dünyasında, bu alanların dışında adına *din* denen bir etkinlik, inanç veya ibadet alanı yoktur; Tanrı ya da tanrılara sadakat ve ibadet de zaten bir vatandaşlık görevidir. Dolayısıyla *religio* sosyal hayatın tümüne nüfuz etmiş bir kavramdır (Cavanaugh, 2009, s. 62-63).[2]

2 Roma ve Yunan medeniyetlerinde olduğu gibi Eski Mısır, Afrika, Aztek, İran ve Hindistan'da da Tanrı ya da tanrılardan bahsedilir ama bugünkü anlamda *religion*a rastlanmaz (Smith 1964, s. 53- 54). Bu durum Avru-

Patristik Dönem ve *Religion* Kavramı (2. - 8. yy)

M. S. ilk bir kaç yüz yıl kavram yavaş ama radikal bir değişim geçirmiştir. Çünkü Akdeniz havzasında modern tabirle adına Hıristiyanlık dediğimiz yeni bir din doğmuştur. Kilise denilen dinamik ve yepyeni bir topluluk Greko-Roman dünyaya katılmıştır. İlk Hıristiyanlar yeni hayat tarzlarını, prensiplerini ve deneyimlerini yeni kavramlarla ifade etmeye çalıştılar.[3] Bu arada pek çok terimi de Latinceden aldılar *religio* da onlardan birisiydi. (Smith, 1964, s. 25-26) Hıristiyanlığın başlangıcına bakarsak eski Yunanca İncil'de *religion* kavramının kökü olarak ele alabileceğimiz bir terime rastlanmaz. Din ya da dindarlığa yakın anlamlarda geçen *eusebia* (Timothy 3:16; 2 Timothy 3:5), *threskia* (Acts 26:5; James 1:26, 27) ya da şimdi ki *triskevi* kelimeleri, Augustinus (354-430) dönemindeki Latince tercümelerde Tanrı'ya inancı, tapınmayı ifade etmek için *religio* olarak çevrilmekteydi. Fakat Yunancada "Korku ile karışık saygı" anlamına gelen *threskeia* (Tümer, 1986, s. 217) daha çok Sanskritçede ki *dharma,* Çincedeki *li veya* Latincedeki *pietas'a* daha yakındır. Bu kavramların hepsi, Tanrılar ve atalarla birlikte aileye, arkadaşlara, yöneticilere ve hizmetkârlara yönelik sosyal yükümlülüklerin ve ritüellerin hepsini adabınca yerine getirmekle alakalıdır. (McCutcheon, 2004) Patristik dönem Latince İncillerde *religio*nun birkaç defa geçtiği ama birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı görülür, bunlar; adetler, rahiplerin görevleri, züht, Tanrı'ya ibadet halidir (Cavanaugh, 2009, s. 62).

Lactantius (M. S. 250-325) *Divinarum Instutionum*'da, *religio*yu "İnsanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bir bağ" anlamında kullanır (Tümer, 1986, s. 217) ve ilk kez doğru ya da gerçek *religio* (*vera religio*) ve yanlış *religio* ayrımı yaparak doğru *religio*yu züht ve adalet ile anlamlandırır. Augustinus (354-430) Lactantius'un kavrama bakış açısını devam ettirerek *religio* kavramı üzerine yazdığı *De Vera Religione*'de doğru *religio* ile tek Tanrı'ya ibadet, övgü ve hamd eylemini kasteder. İnsanlar yanılgıya düşerek pek çok tanrıya, yarattıklarına, ürettiklerine, sahip olduklarına, topraklarına ve benzeri şeylere tapabilirler ve bu tapınma yanlış *religio*dur. Bu nedenle Augustinus insanı yanlış *religio*ya (ibadete) karşı uyararak doğru *religio*ya davet eder. Doğru *religio* ise insanları İsa'nın bildirdiği tek Tanrı'ya bağlar (Cavanaugh, 2009, s. 62) Böylece bu dönemde doğru *religio* ile kavramda ilk radikal değişim gerçekleşmiştir. Artık *religio dei* tabiri Tanrı'ya ibadeti, onun zıttı olan *religio deorum* ise tanrılara ibadet yani paganizmi ifade etmeye başlamıştır. Bunun neticesi olarak kavram şimdi, bir gurup insanın *religio*su ile onların dışında kalanların *religio*su anlamında kullanılmakta ve bir sınırı belirlemektedir (Smith, 1964, s. 29).

Augustinus, Hıristiyanlıkta iktidar ve *religio* arasındaki ilişkiyi de çok etraflı bir biçimde ele alır. Ona göre iktidarın dinsel bir işlevi vardır: Baskı ya da otorite, hakikatin ortaya çıkmasına yarayan bir koşuldur. Disiplin de bunun sürekliliği için gereklidir. İnsan ancak sıkı bir disiplin altında tutulduğu takdirde, yani meşakkatli bir eğitim ve ıslah edici bir terbiye sürecinden

palılarla karşılaşan yerli halklar için de geçerlidir. Mesela Americo Vespucci, Karayip halklarının; 17. yy'da kâşif Jacques Le Marie de Perulu yerlilerin bir *religion*ı olmadığını nakletmiştir. 18. yy tüccarları da Afrika haklarının "religion gibi bir kavram üzerine hiç kafa yormadıklarından" bahseder (Cavanaugh 2009, s. 86). Mircea Eliade arkaik topluluklarda, insanın kutsal bir evrende yaşadığını söyler. Bu evrende Tanrılar; tüm insan eylemlerine anlamlar yüklemiştir. İnsanın en basit olan beslenme, çalışma, cinsellik vb. eylemleri dahi ilahi bir sembol niteliği taşıdığı için kutsaldır; dolayısıyla dini ve dünyevi ayrımı yoktur denilebilir (Zinser 2011, s. 26-31).

3 Bunlardan en dikkat çekeni iman kavramıdır.

geçtikten sonra onun kötü eğilimlerinin dizginlenebileceğini düşünür. Dolayısıyla kilisenin ve imparatorluğun koyduğu yasalar, tüm toplumsal kurumlar ve insan bedenini disipline sokan faaliyetlerin hepsi, bir iktidar olarak insanın hakikati deneyimleme koşullarını yaratan birer araçtırlar. Dolayısıyla iktidar ve *religio* arasında koparılamaz bir bağ vardır (Asad, 2014, s. 49-50).

Ortaçağda *Religion* 5. yy- 14. yy

En dindar çağ olarak bilinen ortaçağda doğal olarak din kelimesinin çok daha sık kullanılacağı beklenirse de, gerçekte kavram, 5. yy'dan sonra Hıristiyan literatüründe büyük oranda ortadan kaybolur. Smith'e göre ortaçağda *religion* üzerine yazılmış tek bir kitaba dahi rastlanmaz. Bu bulgudan anlaşılan o dönem *religion*, üzerinde pek de durulan ya da önemsenen bir kavram değildir. Bu durum büyük oranda, onu Hıristiyan geleneğinden miras alan modernitenin şafağına kadar bu şekilde devam edecektir (Smith, 1964, s. 27).

Kavramın kendisinin izini sürmeye devam etmek gerekirse, *religion* kavramı ilk kez 1200'lerde Latince'den İngilizceye geçerek *Oxford İngilizce Sözlük*'te bilinen en eski manası "keşiş yeminiyle bağlılık ya da manastıra adanmış hayat" şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla antik anlamı olan "görev, saygı, sadakat, bağlılık ve yükümlülük" gibi anlamlarını yitirerek "manastır hayatına özgü çeşitli kuralları ve kurallara göre yaşamayı" ifade eden bir kavram haline gelir. 13. yy'dan itibaren ise yerel Hıristiyan tarikatları ifade etmek için de kullanılacaktır. Mesela İngiltere'de artık Dominikenler, Benediktenler, Fransiskenler gibi tarikatlardan yani *religions*dan bahsedilmeye başlanmıştır (Cavanaugh, 2009, s. 64).

Bu dönemde manastırda yaşayan keşişlerin hayat tarzı tam anlamıyla *religio*yu ifade etse de kavramın anlam alanı sadece bunla sınırlı kalmaz. Söz gelimi skolastik dönemin (8. yy-15. yy) en önde gelen temsilcilerinden Thomas Aquinas (1225-1274) *religio*yu adalete bağlı bir erdem olarak görmüştür. Aquinas'a göre erdem, bir çeşit alışkanlık ya da huydur; alışkanlık ise eylemlerin bir disiplin içinde tekrarıyla meydana gelir. Bu eylemler mutlaka bedeni içermelidir; beden ve ruh bir bütündür, ruh bedenden ayrı bir şey değil onun "özü"dür. Gene mesela Hugh of St. Victor (1096-1141) da ruhun ancak bedenin duruşu, hareketleri, konuşması, oturup kalkmasını şekillendirmekle disipline sokulabileceğini düşünür. Bu nedenle Hıristiyan *religio* insanın "beden ve ruhunu disiplinden geçmesiyle ikinci mizaç olarak kazanılan" vasıflar ya da becerilerdir. Bu disiplinler hem topluluk halinde hem de bireysel olarak yapılan ibadeti kapsar. Aquinas'a göre bu anlamda *religio*, adaletin önemli bir cüzüdür çünkü "Tanrı'nın hakkı" olan şeyin ne olduğunu ifade eder; o da insanın Tanrı'ya ibadetidir (Cavanaugh, 2009, s. 65).

Ortaçağda *religion* evrensel bir dini hakikati temsil etmez. Mesela Aquinas'a göre *doğru religio* Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a yapılan ibadetken, pagan ibadetler ise *yanlış religio*dur; yani dünyanın farklı yerlerinde farklı görünümler ya da şekiller kazanarak çeşitlenen "ortak-evrensel bir dini öz" anlayışı yoktur. Asad'ın tabiriyle "Ortaçağ Hıristiyanları için *religio* evrensel bir fenomen değil, hakikatin üretildiği tek mekândır". Ortaçağda Hıristiyanlar günümüzdekinin aksine hakikatin evrensel olmadığını düşünürler. Çünkü dini ona zarar veren şeylerden ayırt edecek, yani hakikati üretecek tek merci, ibadet eden bireyin kanaati değil kilisenin öğreti ve pratikleridir (Asad, 2014, s. 61).

Üstelik Smith'in tespitine göre ortaçağ kilisesi için en değerli kelime *religio* değil imandır

(*faith).* Çünkü iman insanın Tanrı'ya sürekli yönelerek gösterdiği bir karşılığı ifade eder. Bu karşılık canlılığını koruduğu müddetçe *religion* pek de önemli değildir (Smith, 1964, s. 33). Ortaçağdaki *religio* kavramının günümüz din kavramından farkına ilişkin bir başka önemli nokta, o zaman için *religion*un bir inanç ya da önermeler sistemi olmamasıdır. Çünkü ortaçağ Hıristiyanları için Hıristiyanlık; İslam, Hinduizm, Budizm gibi hakikate ve inananların vazifelerine ilişkin bir inanç sistemi olan diğer dinlerin yanında ya da onlara denk sayılabilecek bir din değildir. O daha çok bir "erdem", bir "yaşam şekli ve alışkanlık" (*habitus*), "hal ve tavır" ifade eder; bu hale de ancak beden ve ruhun çok özel bir terbiyeden geçmesi sonucunda ahlaki fazilet ve mükemmelliğe ulaşıldığı takdirde gelinebilir. Yani *religio* kavramı, mezkur dönemde, dünyaya ilişkin belli başlı doğru evrensel önermeleri öğrenmekle alakalı değil, davranışlarda, bedende görülen alışkanlıkların, mizacın, huyun şekillenmesiyle alakalı bir şeydir (Cavanaugh, 2009, s. 66).

Cavanaugh ve Asad ortaçağda da *religio* ve politikanın ayrı alanlar olmadığını, iç içe geçtiğini söyler. Buna göre ortaçağ Hıristiyanlığı teopolitik[4] bir bütünlük göstermektedir. Krallar ve papazların görevleri ayrılmış olsa da *religio* maksatları açısından politikadan ayrılamaz. İnsanların erdemli bir hayata ulaşması için iyi yönetilmeleri gerekir. Bu nedenle krallar da erdemli olmalıdır. Krallar erdemli olmazlarsa adalet dejenere olacak, tiranlık, zorbalık baş gösterecektir. Sağduyu, basiret ve adalet (*religio*) bir kralın olmazsa olmaz vasıflarıdır. Toplumun tıpkı bir birey gibi erdemli bir hayat sürmesinden sorumlu olan kişi kral, ondan da sorumlu olan papazlardır (Cavanaugh, 2009).

Sonuç olarak ortaçağ *religion* kavramının karşısında moderniteyle icat edilene kadar bugünkü anlamda seküler bir alan yoktur. "Ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır." (Asad, 2007, s. 106) Ortaçağ dünya görüşünde, bütüncül ve kutsallaştırılmış bir düzen söz konusu olup onun dışında kalan bir Hıristiyan âleminden söz etmek mümkün değildir. *Religion* modern toplumlarda olduğu gibi politika ve sosyal yaşamdan ayrı bir faaliyet alanını da ifade etmez; aksine tüm kurumların ve eylemlerin içine nüfuz etmiştir.

Rönesans, Reform ve *Religion*ın Modern Bir Kavram Olarak Gelişimi (15. - 17. Yy)

15. yy'da Rönesansla birlikte modern din kavramının inşa edilmeye başladığı görülür. Bu inşa süreci Reform hareketi ile devam eder ve Aydınlanma ile gelişir (Smith, 1964, s. 34). Modernitenin şafağında *religion* kavramı artık daha geniş kapsamlı, farklı bir öneme sahip yeni bir anlamda kullanılmaya başlanacaktır. Böylece kavram, 15. yy'dan itibaren kendine ait önermeler sistemiyle belirlenmiş; esasen içsel (ya da manevi) ve kişiye has bir dürtü; politika, ekonomi ve benzeri faaliyetlerden ise ayrı bir anlam kazanmaya başlar. Bu nedenle Smith'e göre günümüzdeki anlamda *religion* kavramının doğuşuyla aslında dini uygulamada bir gerileme başlamıştır (Smith, 1964). Yani din eylem alanından çekilmiş ve insanın iç dünyasına hapsedilmiştir. Böylece Hıristiyanlık da politikaya ve sosyal hayata doğrudan müdahale etmeyen özel bir hayat şeklini almıştır. Zaten modern anlamda *religion* kavramının icadı da,

4 Cavanaugh'ın üzerinde çok durduğu bir kavram olup, *Theopolitical Imagination* (2003) adlı kitabında etraflı bir biçimde tartışır.

religio erdemini topluma yaşatan kilise otoritesinin gerilemesi ve "siyam ikizi"[5] olan seküler alanın ortaya çıkışı ile eşzamanlı gerçekleşir. Avrupa'nın toplumsal ve siyasi düzeninin merkezinde yer alan Hıristiyan *religio* böylece yavaş yavaş mevziini modern kullanımdaki haliyle *religio*ya terk etmeye başlar.

Bu süreçte iki Platoncu filozofun *religion* kavramına yeni anlamını kazandırmada büyük rol oynadığı söylenebilir. Bunlardan Nicholas of Cusa'nın (1401-1464) bu kavrama yaklaşımında o zaman için yeni olan en önemli husus, artık ritüelin şeklinin olmazsa olmaz bir özelliği betimlememesidir; çünkü ona göre *religio*, çok çeşitli ibadet görünümleri ardındaki "evrensel ve içsel" bir güdüdür. Avrupa'nın İstanbul'un fethinden etkilendiği dönemde Cusa, *De Pace Fidei* adlı kitabında yeryüzünde farklı şekillerde ibadet eden insanlar arasında bir ittifak sağlayacak prensipler bulmaya çalışır. Tanrı'ya Yahudi tarzında Hıristiyan tarzında ve Arap tarzında ibadetler vardır.[6] Çünkü Tanrı bütün halklara farklı dillerle ama aynı hikmeti öğreten peygamberler göndermiştir. Bu nedenle çok çeşitli ibadetlerin özünde aslında tek bir *religio* vardır ama bu gerçek zamanla gizlenmiştir. Hatta pek çok tanrıya ibadet bile bu tek hakikat üzeredir. İbadetlerin birliği ideal olandır ama pratikte ibadetlerin çeşitliliği hoş görülmelidir. *Religio* artık fazilet için gereken bedensel disiplinler ve ibadet şekliyle değil "her çeşit ibadet tarzının özünde olan deruni hikmetle" tanımlanmaya başlanmıştır. Böylece dini kendi iç dünyasında yaşayan "manevi hayatı olan insan" modeli yavaş yavaş belirmeye başlar. Anlaşılacağı üzere artık ortaçağda "bedensel disiplinler, huy, adet, erdem-adalet" anlamına gelen *religio* kavramından 15. yy itibariyle ciddi bir kopuş yaşanmaya başlamaktadır. (Cavanaugh, 2009, s. 68-71).

Rönesans'ta *religion* kavramının inşasında önemli rol oynayan bir diğer isim, Platon'un tam bir Latince tercümesini Avrupa'ya kazandıran Marsilio Ficino (1433-1499) 1474'de *De Chiristiana Religione* (*Hırisityan Dini)* adlı kitabında ortaçağdaki kullanımından farklı olarak *religion*ı evrenselleştirmiş ve içselleştirmiştir. *Religion* (yani İsa'nın dini) insana "Tanrı'nın bahşettiği doğal bir niteliktir." İnsanın temel vasfı olup herkeste görülen ortak bir şeydir. Ficino, onu artık dışarıdan gözlemlenen tüm eylemlerden farklı bir öz olarak görmektedir. Doğuştan gelen bu öz zaman ve mekânla değişmez. İnsanların fikirleri, davranışları ve adetleri değişir ama *religion* değişmez. *Religion* davranışlarımız ve ibadetlerimizden ayrı ve insana özgü evrensel bir niteliktir (Smith, 1964, s. 34-35).

16.yy'da reformistler için Tanrı'dan başkalarını (kilise otoriteleri, papalar, konsüller, vb.) yüceltmek ya da kutsamak yanlış *religion*dır. Protestan lider Zwingli (1484-1531) *religion*ın Tanrı ile kul arasındaki özel bir ilişki olduğunu ve yanlış *religion*ın Tanrı'dan başkasına itimat etmek olduğunu savunur. John Calvin de (1509-1564) bu mesele üzerine yazdığı *Christianae Religionis Institutio*'da doğru ya da gerçek *religion*ın*,* Tanrı ile kul arasında olan bir bağ olduğunu söyler. Reformla birlikte (15. -17. yy) Hıristiyan mezhepler arasında tartışmalar iyice kızışınca mezheplerin inanç kaidelerinin neler olduğunu açık ve net bir şekilde tanımlama ihtiyacı hasıl olmuş bu amaçla Katolik *religion*ı, Protestan *religion*ı gibi mezhepleri tanım-

5 Talal Asad'in *religion* kavramının sekülerizm kavramından ayrı düşünülemeyeceğine işaret ettiği ve bu ilişkiyi tanımlarken kullandığı bir kavram.

6 Ama şu farkı ifade etmek gerekir henüz adına Yahudilik, İslam, Budizm denen diğer dinler ya da dünya dinleri diye bir anlayış yoktur.

layan kitaplar yazılmıştır. 1600'lere gelmeden Protestan hareketler sayesinde *Christiana Religione* terimi bir hayli popülerleşir. Bu kavramla artık, Hıristiyanlığın özünün çeşitli formlarının üzerindeki "Hıristiyan dini" kastedilmektedir. Bu da Hıristiyanlığın (ortaçağdaki anlamıyla) bir insan topluluğu olmaktan çıkarak bir inanç sistemine doğru kaymaya başlaması demektir (Smith, 1964, s. 36-39).

Fransız hümanist Guillaume Postel (1510-1581) de *De Orbis Terrae Concordia* (1544) adlı eserinde dil ve ibadet çeşitliliğine rağmen tüm insanların ittifak edebilecekleri 67 temel ilke sıralar. Eğer insanlar bu temel prensiplerde uzlaşabilirlerse nihai hakikatler konusunda da hemfikir olacaklardır. Böylece insanlar Luterci, Katolik ya da başka bir şey olmaktan çıkıp İsa'nın adını yücelteceklerdir. Postel evrensel bir ittifak fikriyle, *religion*ı çoğul haliyle *religions* şeklinde de kullanarak ibadetlerin çeşitliliğini ifade eder. Böylece *religion* ailesine mensup Hıristiyanlık, İslam, Yahudilik gibi *religion* türleri fikrinin temelleri atılmış olur. Dolayısıyla "manevi ve evrensel bir güdü" anlamı kazanmaya doğru giden kavramın bu yeni boyutuna 16. yy'da inancın, uygulamalardan üstünlüğü fikri de eklenir. Postel, maddi yani dışarıda olan, kilisedeki ibadetle tüm insanları çatısı altında birleştiren içerideki manevi kiliseyi ayırır. İngiltere'de de Thomas Bacon (1511-1567) gibi reformistler dini, maddi dünyaya bağımlılıktan kurtarmak için çeşitli çalışmalar kaleme alırlar. Yeni bir beden ve mekân anlayışı doğmaya başlar ve bu mekânda Tanrı'nın varlığı ancak inanç gözüyle tecrübe edilebilir hale gelir ve inanç ise dünyayı yorumlamak için öğrenilmesi gereken bir takım prensiplerden oluşur. Bu içsel-dışsal ya da maddi-manevi, inanç-uygulama gibi ikilik fikirleri 17. yy'da seküler-dini ikiliğini şekillendirecektir (Cavanaugh, 2009, s. 72-73).

17. yy'da Avrupa'daki prenslikleri etkileyen din savaşlarının ardından *religion*ın dini hoşgörü adına evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimlerin de başladığı söylenebilir. Gene bu tarihlerde kendi dışındakileri kirli varlıklar olarak gören ve Yahudileri de kısmi hoşgörüyle barındıran Hıristiyan alemin kendisini 'tüm dünya' olarak tasavvur ettiği dönem de artık kapanmıştır. Keşifler ve ticaret ufukları genişletmiştir. O yüzyılın birçok yazarında görülebileceği üzere, ne kadar eksik anlaşılırsa anlaşılsınlar, Doğu medeniyetleri Avrupalının bilincini zorlamaya başlar. Bu medeniyetlere yönelik ilgi ve Avrupa'daki çekişmelere bir son verme umudu, bir barış önerisi olarak 'doğal din' anlayışını doğurur. Edward Herbet (1583-1648) *De Veritate* adlı eserinde, yüce bir Güce dair inanç, ibadet, ahlak ve bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezayı esas alan davranış kuralları ile *religion*ın "doğal din" anlamında bir tanımını yapmaya çalışır. O böylece Hıristiyanlığın da ötesine geçerek tüm insanlardan evrensel onay alacak bir inancı formülleştirmek için uğraş verir. Herbert'a göre ibadet şekilleri değişse de insan, doğuştan gelen bir sezgiyle her zaman ve mekânda ilahi olana yönelmişti. İnsanlar, ancak inançları konusunda birleşebilirlerse yeryüzüne huzur gelecektir. Bütün ibadet biçimleri aslında tek bir evrensel *religion*ın çeşitleridir. Dinsiz hiçbir topluluk ve dönem olmamıştır. Herbert'ın inancın evrenselliğine yaptığı vurguyla, *religion*ın, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olduğu, dolayısıyla bir *religion*ın diğerleriyle mukayese edilebileceği fikri de uyanmaya başlar (Asad, 2014, s. 56).

Cavanaugh'a göre böylece "tarih ve kültür aşırı" bir *religion* anlayışının doğmuş olduğu söylenebilir. Herbert, devletin kilise üzerindeki denetimine destek vererek "içsel, evrensel ve manevi, özünde politik olandan ayrı ve ondan bağımsız bir din kavramı" (2009, s. 75-78) oluşturmuş böylece yeni bir realite ve normalliğe kapı açmıştır. Erken modern dönemde inşa

edilmeye başlanan bu evrensel din anlayışı siyasi otoritenin yeniden şekillenmesinin kaçınılmaz bir parçası olmuştur. *Religion* kavramının içselleşmesi ve evrenselleşmesi; aslında devletin kilise üzerinde kontrolü ele almasıyla birlikte gelişen bir süreçtir (Cavanaugh, 2009, s. 77).

17. yy sonlarında gerçek *religion* kavramı artık "insanın iç dünyasına ait" bir inancı ifade etmektedir. *Religion*ın kamusal alandan çekilmesinde, Aydınlanma filozoflarınca geliştirilen doğal-doğaüstü, ruh-madde[7], zihin-beden, rasyonel-irrasyonel gibi dikotomiler etkili olur. Maddi doğa ve manevi doğaüstü arasına çekilen sınır, insanın manevi dünyasındaki özel tecrübesi olan modern din anlayışının doğmasına önayak olacaktır (Fizgerald, 2007). Aydınlanmanın önemli ismi John Locke'a (1632-1704) göre gerçek din "insanın aklen ikna olduğu" ve "iç dünyasında yaşattığı" bir inançtır. Bu dünyaya hiçbir otorite müdahale edemez, politik otorite hakiki dinin yerleştiği iç dünyaya erişemez. Kamuya ait otoritelerin kullandığı harici güç ile *religion*a ait "içsel" itikat arasındaki sınır çizilmiştir. Böylece *religion* dışarıdan gelen müdahaleden korunmuş olur. *Religion* her insanın gerek tefekkür, gerek araştırma, çalışma gibi "şahsi" çabalarıyla bilgisine ulaştığı ve samimi bir şekilde soruşturduğu şeyleri kapsayan "kişiye özel" bir mesele haline gelmiştir. Yaşam, özgürlük, sağlık, varlık, toprak, para gibi dış dünyaya ait şeyler kamunun çıkarları için müdahale edilebilir seküler alanlar iken; iç dünyaya ait *religion,* sekülerden ayrı ve siyasi otoriteden korunmuş alanı oluşturur (Cavanaugh, 2009, s. 78).

Smith, Aydınlanma ile *religion* dendiğinde insanların zihinlerine kazınan mananın bu olduğunu söyler. Rönesans'ın hümanistleri, Protestan reformistler, Aydınlanma filozofları dini iç dünyaya has bir *piety,* dindarlık ya da takva haline getirmişlerdir (Smith, 1964, s. 40-44). Asad'a göre din ile iktidarı ayırmak, Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur (Asad, 2004, s. 3). Dini-seküler[8] ikiliği modern devletlerin oluşumunda rol oynayan yeni bir anlayış getirir. Dünyanın bu anlamda ikiye bölünmesi bu devletlerin bireyci antropolojisine tam anlamıyla uymuştur. Sonuç itibariyle Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan ve 17. yy'da kristalleşen bir sürecin sonunda insanlar, artık eskiden olduğu gibi doktrine dayalı törenlerin ve sembollerin kamu hayatının tümleyici ve ayrılmaz bir parçası olduğu bir gurup içinde doğmamaya başlarlar ve dolayısıyla da *religion* kamusal hayattan çekilir, bireyin özel hayatına mahsus, seçebileceği ve reddedebileceği bağımsız bir kategoriyi ifade etmeye başlar.

Kolonyalizm ve Dünya Dinleri

18. yy'da Batı dünyası Hıristiyanlığı 'gerçek din' (*true religion*) ve dolayısıyla medeni olmanın vazgeçilmez bir parçası olarak kabul etmektedir. Mesela David Hume, *The Natural History of Religion* (1757) adlı kitabında çok tanrıcılık ya da putperestliğin ilkel bir *religion* olduğunu söyler. Monoteizm ise ondan sonra gelen üstün ve Tanrı kaynaklı bir *religion*dır. 'Gerçek din' de (*true religion*) tek Tanrı'ya inançtır. Hıristiyanların karşısında diğer topluluklardan bahsederken onları cahil, ahlaktan yoksun, sapkın ya da barbar olarak nitelendirir. Bunların

7 Ruh- madde ya da zihin-beden düalizminin öncüsü Descartes'tir (1596-1650).

8 Seküler kavramı da 1851'de ortaya atılmış bir kavramdır. Bkz. Waterhouse1908-1921: 348b. Bu tarihten sonra tüm dünyaya yayılmıştır. Bu da insanın özel ve sosyal hayatının bütünlük gösterdiği ve birbiriyle bağdaştığı eski sosyolojideki parçalanmanın bir semptomudur (Smith 1964: 113).

arasında, Afrikalılar, Japonlar, Türkler ve Hindular vardır (Hume, 1957). Dış dünyayı tanımaya başlayan Avrupalı için, *true religion* gibi insanın önemli bir vasfına sahip olmayan yerliler, aslında insanın temel haklarından yoksun ilkel varlıklardır, bu yüzden topraklarına ve kaynaklarına el konabilir (Cavanaugh, 2009, s. 86). Avrupalı bir Hıristiyanın yorumladığı anlamda *religion*ı olmayan topluluklar; yeterince gelişmemiş, makbul pratiklerin ve ahlakın bildirilmesi, doğruların öğretilmesi, dolayısıyla Hıristiyanlaştırılması gereken topluluklardır. Masuzawa'ya göre böylece *true religion* anlayışı, misyonerliğin zorunlu ve masum kabul edilmesine yol açmış, bu durum da kolonileştirme ve politik kontrol için ideolojik bir zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla da o, bu amaçlar doğrultusunda özel olarak çalışılmaya başlanan bir disiplin haline gelecektir. Avrupalı Protestan teolojinin emperyal genişlemesi sonucu *religion* akademik dünyada şekillenen bir kategori halini alır (Masuzawa, 2005).

Fakat ilkel öteki kategorisi, sömürgelerde yaşayanlarla sınırlı kalmaz. 18. yy'da İngiltere'de başlayan endüstri devrimi pek çok yerde geleneksel köy hayatını bozmuş ve ortaya çıkardığı işçi sınıfı, alıştığı geleneksel ve dini yaşam tarzından koparılmıştır. Bilhassa işçi sınıfının kiliseye gidiş oranında ciddi bir azalma gözlemlenmektedir.[9] Ani ekonomik değişimle birlikte istismara uğrayan kentli fakir işçi, tıpkı kolonilerdeki cahil putperest yerliler gibi, dini vaaza muhtaç, sefaletten kurtarılması gereken insanlar olarak görülmeye başlanır. Hıristiyan yazarlar, tüm dünyada ve Avrupa'da yaygın bir putperestlik olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden 18. yy'ın sonlarında misyoner yetiştiren kurumlar açılır, onlara destek veren cemiyetler doğar.[10] Bu bakış açısına göre hem Afrika'nın tropik ormanları, Hindistan, Pasifik adalarındaki hem de Londra'nın, Liverpool'un endüstri "orman"larındaki paganlar, İngiltere'nin koruyucu kanatları altında Hıristiyanların yardım elini beklemektedirler. Her iki gurubun da Hıristiyan evanjelizmin medenileştirmesine ihtiyacı olduğu düşünülmektedir (Pennington, 2005, s. 25-35).

Böylece gerek burjuva gerek misyonerler gözünde ve koloni ile metropolün denk tutulduğu İngiliz kolonyalizmi kontekstinde *religion* kavramı diğer tüm alanlardan izole bir insani fenomen olarak karakterize ve inşa edilmeye başlanır. Bu inşa faaliyeti, sadece verilerin manipülasyon ve kategorizasyonuna dayanan entelektüel bir çalışmayı değil, aynı zamanda Britanya ve kolonilerinde yaşayanların inanç ve pratiklerinde de geniş çapta bir değişimi gerektirmektedir. Mesela Hindular hakkında yazılıp çizilenler her açıdan çarpıtılmış bir portreyi çoğaltmaya dönüktür. Uydurma hikayelerin katıldığı yazılı ve görsel malzemelerle, bu sözde dinsiz paganlar Avrupa'ya korkunç biçimlerde yansıtılmaktadır. Bu haberleri okuyan Hıristiyanlar da kiliselerine daha da bağlanarak, zavallı paganlara yardım etme gayretiyle dini kimliklerini içselleştirmektedirler. Öyleyse bir misyoner kitabında, kendi çarpık perspektifinden kolonilerde yaşayan herhangi bir paganı betimlediğinde, aslında kilisenin merkezdeki cemaatini de bir şekle sokmaktadır. Bu iki inşa da aynı sürecin farklı (biri hayali diğeri manipülatif) yüzleridir.

9 18. yy'da İngiltere'de Protestan ve Anglikan kiliselerine işçinin katılımı bir hayli düşmüş, kilisedeki ayinler orta ve üst sınıfın katıldığı ritüeller haline gelmişti. Dinin fabrikada işi yoktu, zaten fabrika iççisinin de hayatında ona ayıracak zaman yoktu (Pennington 2005, s. 30).

10 Bu kurumlar sadece ülkedeki değil tüm dünyada Kitab-ı Mukaddes'i tanıtmak için kiliseler açıyor, herkesin erişebileceği kitaplar basıyor, sayısız din adamı görevlendiriyordu. Misyonerlerin kitapları ve bildirileri müthiş bir ilgi görüyordu (Pennington 2005, s. 30).

Hem İngiltere içinde hem de kolonilerdeki "öteki" anlayışından doğan, etnik, ırk ve sınıf kimliklerini oluşturan ve bu kimliklerin sınırlarını çizen kolonyalizm ideolojisi, dinin insanın diğer faaliyet alanlarından ayrılmasında ve birbirini dışlayan dini kimliklerin oluşmasında etkili olan temel faktörlerdendir (Pennington, 2005, s. 26-27). Dolayısıyla Avrupa'nın kolonileştirme sürecinde emperyalist ülkelerin çıkarlarına hizmet ettiği iddia edilen kavramın diğer kültürlere de bu şekliyle tanıtıldığından ve dayatıldığından bahsedilebilir. 19. yy'da kolonileştirme fikrini temellendirmede önemli bir rol oynayan *religion*ın diğer kültürler için ne kadar problemli ve ideolojik bir hal aldığı Hindistan örneğinde çok net görülebilir. Hinduizm terimi çok tartışmalıdır çünkü eski Hindistan'da tek bir terim altında anlamlı şekilde bir araya getirebileceğimiz bir Hindu kimliği ve pratikleri yoktur. Bir Hindu'nun[11] sosyal ve dini hayatını teoride birbirinden ayırt etmesine ve herhangi bir din ya da dinleri kavramlaştırmasına yarayacak herhangi bir terim olmadığı gibi, 1829'a kadar Hinduizm diye bir kavram da mevcut değildir. Müslümanlar bu terimi daha önceki yüzyıllarda kullanmışlarsa da, bununla, o coğrafyada yaşayan ve Müslüman olmayan tüm halkları ve inançları (Hindu, Budist, Sih, animist, Jainist…vb.) tanımlamaktaydılar. (Smith, 1964, s. 64-65) Batılılar, bu terimi bir dine has kıldılar. Fakat icad edilen bu 'yeni dinin', ne bir kurucusu ne peygamberleri ne bir iman esasları ne kilisevari bir teşkilatı ne de ortak bir ahlak kodu vardır. Üstelik birbiriyle aynı şekilde inanan iki Hindu bulmak bile pek mümkün değildir. Tek Tanrıya inanan Hindular olduğu kadar binlerce tanrıya inananlar da bulunur (Cavanaugh, 2009, s. 87-92).

Bir *religion* olarak *Hinduizm* kavramının icadıyla, onun politika, ekonomi ve sosyal hayatın diğer yönlerinden ayrılması sağlanmıştır. Fakat kavram bu haliyle, Hinduların hayatında ciddi kafa karışıklığına da yol açmıştır. Çünkü Fitzgerald'a göre, kast hiyerarşisi, alışveriş, ritüeller, politik güç gibi yaşama dair her şeyin iç içe geçtiği bir toplumda *religion* diye bir kavramın ortaya atılması gerçekte son derece yanıltıcıdır. Söz gelimi geçmişte *religion*ın karşılığı olarak kullanılan Sanskritçedeki *Dharma'*nın ifade ettiği sisteme, Batılı bir öğrencinin onu düşünürken dahil etmeyeceği politik ve ekonomik düzen de dâhildir. Eğer böyleyse Fitzgerald çok anlamlı bir soru sorar: Bu özgün bağlamda dinin dışında kalan herhangi bir şey var mıdır? Eğer bu bağlamda hiçbir şey dinin dışında değilse o zaman din gibi bir kavramı orada tanımlamaya çalışmanın ne anlamı vardır? (Fitzgerald, 2009)

Bir diğer çarpıcı örnek Japon dinlerinin icadı[12] sürecidir. 19. yy'ın ortalarında Josephson'a göre Japoncada İngilizce *religion* terimine denk ya da onun ifade ettiği anlamlara yakın anlamları kapsayan hiçbir terim yoktur. 1853'te Amerikan savaş gemileri Japonya kıyılarına geldikten sonra Japon çevirmenler *religion* terimini ilk duyduklarında onun ne ifade ettiğini çözmekte zorlanırlar. Onu çok çeşitli terimlerle karşılamaya çalışsalar da her biri *religion*ın o dönemdeki tüm tanımları için yetersiz kalmaktadır. Çünkü Japonya'da yerli bir kutsal-profan ikiliği yoktur ve din diye anlaşılan bu kültürel sistemler, insan ve kutsal arasındaki

11 Hindu kavramı, Avrupa'dan çok daha önce doğu medeniyetleri ile ilişkide olan Müslümanların kullandığı bir kavramdır.

12 Japonlar, sahip oldukları 2000 yıllık kadim sistemi "Tanrıların Yolu" anlamına gelen Şinto kavramıyla ifade ederlerdi ve bu, Japon kültüründe insanın doğayla, toplumla, aileyle ve imparatorla olan tüm ilişkilerini kapsayan öğreti ve uygulamaları içine alan bir kavramdı. (Bkz. Dinler Tarihi Ansiklopedisi 1999) Josephson (2012) Budizm ve Şinto dinlerinin Batılıların anladığı anlamda bir din olmadığını, Amerikalıların 19. yy'da Japonya'ya gelmesiyle tamamen politik çıkarlar için bilinçli bir çalışmayla *religion* kategorisine sokulduğunu dolayısıyla *religion*ın doğal bir kategori olmadığını söyler.

ilişkiyi belirleyen bir inanç temeline oturmamaktadır. 18-19. yy'ın Avrupa kökenli teosentrik *religion* kavramı, dini Tanrı'ya ibadetle özdeşleştirip onu vazgeçilmez yaparken, Japon geleneklerinde benzer herhangi bir kavrayışa rastlanılmaz. Fakat Japonlar da Amerika ile savaşın ardından öyle dayatıldığı için bir *religion* sahibi olmaktan kurtulamayacaklardır. Dolayısıyla bu Avrupalı kavram, Josephson'a göre Hıristiyan versiyonundan tamamen faklı çeşitli kültürel sistemleri asimile etmekte işlevseldir ve bu uğurda maharetle kullanılmıştır (Josephson, 2012, s. 1-10).

Böylece *religion* üst başlığının altı her geçen gün daha da kalabalıklaşır ve bunlar akademik çalışmaların konusu haline gelir. Masuzawa'ya göre Hıristiyan Batı asırlar boyu dünyayı Hıristiyanlar, Yahudiler, Muhammediler ve "diğerleri" diye ayırdıktan ve Hıristiyanlığı tek dünya dini ya da 'gerçek din' olarak gördükten sonra13 19. yy'ın sonlarında (1880'lerde) artık dünya dinleri diye bir kategoriden bahsetmeye başlanacaktır. Sonrasında "dünya dinleri"ne dahil edilecekler arasında Budizm 1801'de,14 Hinduizm 1829'da, Konfüçyanizm 1862'de, Taoizm 1839'da, Şintoizm 1894'deilk kez literatüre girer. Böylece Avrupa "diğerleri" olarak nitelendirdiği kültürlerdeki sayısız geleneği 19. yy'ın sonu itibariyle artık *world religions* üst başlığı altında konumlandırmıştır (Masuzawa, 2005, s. 3-20).

Kısaca, *religion*ın 19. yy başlarında inşasında pek çok faktör etkili olmuştur. Asya, Afrika, Pasifik ve Amerika'nın kolonileştirilmesi sonucu biriken zenginlik ve bilgi; teknolojik ve bilimsel ilerleme; fikri ve felsefi gelişme; İngiliz kolonyalizminin ulaştığı yerlerdeki farklı kültür ve inançların yeni bir disiplin olarak gelişen *religion* altında incelenmeye başlanması; henüz adı konmamış Budizm, Hinduizm, Taoizm, Şinto gibi çok eski ve yabancı geleneklerin farklı ve müstakil dinler olarak tanımlanmaya başlanması ve Hıristiyanların kendi içinde yeni kimlikler, uygulamalar ve kaygılar edinmesi kavramın inşasında etkili olmuştur (Pennington, 2005, s. 24). Nihayetinde yüzyılın sonunda artık pek çok yeni tanımlanmış *religion* ile bir dünya dinleri sistemi, günümüzde zihinlerde işgal ettiği konuma kavuşacaktır.

Burada akıllara İslam'ın bu anlatıda nasıl bir yere konumlandırılması gerektiği sorusu gelebilir. Smith, ilginç şekilde 18-19. yy Avrupalıların kendi dinlerine karşı gösterdikleri tutumun benzerini Müslümanların da sergilediklerinden bahseder. Çünkü 'gerçek din' (*true religon*) anlayışı İslam mensuplarının zihinlerinde de mevcuttur. Kur'an'a göre gerçek din[15] İslam'dır. Bu açıdan İslam, Hıristiyanlık dışındaki din türevlerinden oldukça farklı ve özel bir dindir. İslam'ın önemli bir farkı da, Smith'e göre, İslam isminin dışarıdan veya

13 Mesela *Christianity The World Religion* (Dünya Dini Hıristiyanlık) adlı kitap John Henry Barrows'un kaleminden çıktığında sene 1897'dir. O tarihe kadar Batı dünyasında, dünya dinleri (*world religions*) gibi bir söylem hiç olmamıştır.

14 Bu sıralamada Budizm'in ilk sırada olması da epey şaşırtıcıdır. Çünkü aslen Budizm, Hıristiyanlar açısından *religion* denilebilecek hiçbir özellik taşımamaktadır.

15 İslam gelmeden önce Arap edebiyatında din kelimesi"adet, huy, karşılık verme, taat"gibi anlamlarda kullanılmıştır. (Tümer, 1986, s. 215) Bununla birlikte "Yargılamak, karar vermek, hüküm, belli başlı adetleri ya da gelenekleri devam ettirme onlara uymak"anlamlarına da geliyor. İslam gelmeden önce oldukça kozmopolit ve dini açıdan canlı bir coğrafyada Araplar pek çok dini topluluğa komşudur. Den ya da din kelimeleri halihazırda yaşayan dinleri ifade etmek için de kullanılan bir kavram. Dolayısıyla Arap dünyasındaki insanların zihninde Kur'anda din ile kastedilen manaları anlayacak bir zemin var (Smith, 1964, s. 92-94). Kuran'da 92 yerde geçen din kelimesinin "ceza-mükafat, hüküm, hesap, saltanat, hakimiyet, itaat, teslimiyet, ibadet, hizmet, üstün gelme, zelil kılma, zorlama, adet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep"gibi çeşitli ve bağlamına göre değişen pek çok anlamı vardır. (Kılıç, 1999, s. 111).

içerideki tartışmalar sonucu değil bizzat onu gönderen ya da tesis eden tarafından verilmiş olmasıdır. Her ne kadar Hıristiyan dünya başından beri Müslüman topluluğuna çok yakın ve onunla ilişkili olsa da İslam adından bihaberdir. Batı dünyası 19. yy'a kadar İslam'ı, Mahumetisme (1597), Mahumetanism (1612), Muhammedrie (1613), Musulmanisime (1818) gibi kendi verdikleri isimlerle anmıştı. Oysa Kur'an'da "Allah katında tek din İslam'dır" denilmektedir. Müslümanlara dünyayı kavramsallaştırırken kullanacakları terimleri bizzat Kur'an vermiştir. Bu ayetler dinlerini ya da inançlarını isimlendirmede tercihi o dinin mensuplarına bırakmamıştır. Bu nedenle Müslümanlar dinlerinden bahsedildiğinde ismi konusunda her zaman hassas davranmışlardır (Smith, 1964, s. 59). Bununla birlikte diğer dinlerin kurucuları kabul edilen İsa, Musa, Lao Tse, Guru Manak Gautama, Buda da toplumları ile alakalıdırlar ama İslam gibi bileşik bir sistem vaaz etmemişlerdir. Gene onlar öğrettiklerinin adını (Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm vb.) kavramsallaştırmış da değillerdir. Oysa Muhammed peygamber konuştuğunda Müslümanlar onun İslam'dan bahsettiğini bilmektedirler. Böylece Muhammed peygamber dini bir fikrin hem sosyal hem politik hem de hukuki ifadesiyle bir topluluk oluşturmuştur (Smith, 1964, s. 97-98).

Sekülerleşme ve *Religion*ı Tanımlama Sorununda Gelinen Son Nokta

20. yy'dan itibaren *religion* kavramını tanımlama çabasının zirveye çıktığı görülür oysa bu çağ geçmişe nazaran hiç de dinin önem kazandığı bir çağ değildir. Buna rağmen "Din nedir" sorusu canlılığını korumakta onu tanımlamak ise giderek daha da zorlaşmaktadır. Çoğu akademisyen *religion* kavramını doğaüstü bir gücün (Tanrı, ruh, vb.) varlığına inanmakla irtibatlandırır. Oysa başta Budizm ve Taoizm olmak üzere pek çok Doğu dininde Tanrı veya tanrılara rastgelinmez, hatta Konfüçyüsçülükte "aşkın" hiçbir kavram yoktur (Cavanaugh, 2009, s. 102-103). Bu sorunun bir çözümü, kavramın kapsamının tüm dinlerin ortak özünü hatta tüm ideolojileri kapsayacak şekilde geniş tutulmasıdır. Bu sebepten, artık 'seküler dinler'e doğru evrilen dünyada *religion*ın, bilimsel hümanizm, marksizm ve diğer materyalist felsefeleri de içine alacak kadar kapsayıcı olduğu iddia edilebilmektedir (Luckman, 1967; Bellah, 1970; Yinger, 1970). Özellikle yeni fonksiyonel yaklaşımlarda doğaüstü bir güce atıf yapmadan kavramın tanımlanabileceği iddia edilir. Oysa bu eğilim de, kavramın sınırsızca genişletilerek kesinliğini ve açıklığını yitirmesine sebep olur (Akt. Stark ve Bainbridge, 1985, s. 1-19). Gene bu yaklaşım dini ve seküler olanın nasıl ayrılacağı noktasında da ciddi bir problem ortaya çıkarmaktadır. Çünkü geleneksel Hıristiyan *religion* anlayışına göre aslında dini olmayan bir takım ateist inançlar, ideolojiler, felsefi sistemler vb. doğaüstü bir kaynağa atıf yapmayan her türlü fikir ve düşünce sistemi artık *religion* kategorisine dahil edilebilmektedir.

Kavram bu haliyle akademik alanın en muğlak, tanımı kişiden kişiye değişen ve açıklanması en zor olan kavramlarının başında gelir. Batı'da bilhassa din bilimleri ve din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalarda kavramın günümüzde nasıl tanımlanması gerektiği, bitmek bilmez tartışmaların konusudur. *Religion*ın pek çok tanımı yapılmıştır ama her tanım, diğer tanımlarca kabul gören bazı "dinleri" kapsam haricinde bırakmakta (Peterson, 2012, s. 2) veya bazı örneklerde de neredeyse her türlü inanışın (seküler veya değil) din sayılmasına yol açılmaktadır. Dolayısıyla tartışmalar, tek ve ortak bir genel tanıma doğru evrilmekten ziyade gittikçe çoğalan ve çeşitlenen bir tanımlama faaliyetini ortaya çıkarmıştır.

Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli husus, Cavanaugh'ın da belirttiği gibi, dini tanımlamaya yönelik söz konusu tüm yaklaşımların, farkında olmasalar da, *religion*a benzer şekilde yaklaşıyor oluşlarıdır. Tanımlama çabasına eşlik eden örtük mana, *religion*ın "tarih ve kültür aşırı bir kavram" olduğu ve "insan hayatının temel bir bileşeni olarak içeriği ve işlevleri açısından tanımlanabileceği"dir. Oysa tam da bu anlayışın kendisi, kavramın modern Batı'da inşa edilmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla tüm tanımlamaların tarihsel ve içinde bulunulan kontekste göre yapıldığı hususu göz ardı edilmemelidir.

Üstelik kavramın inşa edildiğini ya da icat edildiğini savunanlara göre en başta zaten böyle bir kavramın gerekliliği sorgulanmalıdır. Seküler ve dini çizgisini nereye çekeceğimiz, hangi öğretileri din olarak kabul edeceğimiz, hangi öz ya da içeriğe kutsal diyeceğimiz muğlak ise ya da kutsallaştırılmış bir felsefi sistemin ya da ideolojinin din olabileceğini söylemeye başlamışsak, *religion* kavramının hala gerekli olduğu iddia edilebilir mi? Ya da bu kavramı kullanmak işimizi kolaylaştırır mı? Bu noktada mesela Smith'e göre *religion* kavramının kendisi dindarlığın önündeki bir engeldir. Mutlaka tarih boyunca hem Batı'da hem de diğer medeniyetlerde inanç dünyasını ifade eden (iman, takva, huşu, saygı gibi) başka kavramlar olmuştur. Ama *religion*a benzer, gözlemcinin tarif ettiği somut bir kategori hiç olmamıştır. İnsanlık bu kavrama sığınmadan ya da akademik analizini yapmadan da pekâlâ dindarane yaşamıştır. Hatta kavramın hiç ortada olmadığı dönemlerde insanların daha da dindar olduğu söylenebilir. Kavram dindarlaşmaya katkı sağlamamış hatta son zamanlardaki akademik çalışmalara bakılırsa dindarlığın düşmanı haline gelmiştir (Smith, 1964, s. 22, 51-54).

Smith, bu düşüncesinde yalnız kalmaz, pek çok farklı şekillerde, kendisinden sonra da benzer şeyler iddia edilir. Mesela Asad'a göre *religion*ın "evrensel bir tanımı yapılmazdı çünkü onun sadece öğe ve ilişkileri tarihsel değil aynı zamanda bu tarz bir tanımın bizatihi kendisinin söylemsel süreçleri tarihsel bir üründü." (2007, s. 4) Fitzgerald için (2000) *religion* aslında boş bir kavramdır ve analitik bir kategori değildir. Çünkü bu kategori altında toplayabileceğimiz, tüm kültürlerde gözlemlenebilen, ayırt edici davranış kalıpları yoktur. McCutcheon ise (1997) *Manufacturing Religion* adlı kitabında Mircea Eliade'nin (1907-1986) *religion*ı sanki *sui generis* ve insan hayatının diğer tüm yönlerinden tamamen farklı ve indirgenemez bir sistemmiş gibi göstermesini eleştirir. Eliade'ye göre *religion* tarih ve politikadan bağımsız çalışılması gereken bir alanken, McCutcheon'a göre o tam da tarihsel ve politik kontekst içerisindeki insan eylemlerinden biri olarak ele alınmalıdır. Peterson ve Walhof da (2002) seküler ve dini, akıl ve inanç gibi dikotomilerin doğal kategoriler olmadığını, tarihin bir ürünü olduğunu savunur. Bu düşünürler için, *religion* kavramının yaratılması, tekrar tekrar tanımlanması ve standardizasyonu, ulusal kimliklerin oluşturulması ve kolonyal gücün hüküm sürmesi için gereken politik bir stratejiydi. Kimi zaman kolonilerdeki yerlileri marjinalleştirme kimi zaman da politik kontrol ve ulus inşa aracı olmuştu. Gene mesela Gray (2016) *religion*ın Batı'da bir kategori olarak inşa edildiğini, Dubuisson da (2003) onun Batı medeniyetinin en orijinal eserlerinden biri olabileceğini düşünmektedir. Josephson'a göre bu yeni yaklaşımlar *religion*ın küreselleşen belli başlı Avrupa-Amerikan çıkarlarını perdelemek için nasıl insanlık tarihinin evrensel bir özelliği olarak takdim edildiğini göstermektedir. Böylece *religion* kavramı herhangi bir dirençle karşılaşmadan bir hegemonya kazanmıştır (Josephson, 2012, s. 3). Dinin özetle evrensel ve tabii bir kavram olmadığını savunanlara göre bu kavram Hıristiyan Avrupa ve Amerika entelektüelleri ve misyonerleri tarafından tarihsel süreçte politik koşullar altında yeni anlamlar yüklenen dolayısıyla şekillendirilen antropolojik bir kategoridir.

Sonuç

Antik Roma'da, "gelenek, örf ve adet" benzeri bir anlamda kullanılan kavram toplumsal bağlar ve vatandaşlık görevlerini kapsayan; sosyal ve politik hayatın tümüne sirayet etmiş bir anlam havzasına sahiptir. O zamanlar için onun günümüzdeki kullanımından en büyük farkı tanrı/tanrılara ya da dini inanca ilişkin bir anlam içermemesidir. Eski İncil dilinde *religion* kavramının kökü olduğu söylenebilecek bir terime rastlanmaz. Patristik dönemdeki kaynaklarda "rahiplerin görevleri ve züht" gibi anlamlarda kullanılmıştır. İlk kez Augustinus, kavram üzerine bir kitap yazarak *religio*yu tek Tanrı'ya ibadet anlamında kullanmıştır. Ortaçağ'da ise nadiren kendisine başvurulan bu kavram üzerine yazılmış tek bir kitaba bile rastlanmaz. Kavram 12. yy'dan sonra "manastır hayatına özgü kurallara göre dini bir hayat yaşamayı ve keşiş hayatını" ifade etmeye başlar. Gerçek ve yanlış *religio* kullanımı önem kazanır. Çünkü pagan ibadetler yanlış *religio* olarak nitelendirilirken, Hıristiyan topluluğun *religio*su hak kabul edilmektedir, dolayısıyla o henüz iç dünyaya ait evrensel bir kavram değildir. Üstelik ortaçağda din ve siyaset birbirinden ayrı alanlarda faaliyet gören güçler olarak telakki edilmediği için ortaçağ ve öncesinde Batı'da ve diğer kültürlerde dini ve seküler olarak birbirinden ayrılabilen alanlar yoktur.

15. yy'dan sonra kavramın modern anlamının inşası başlar. Kavram, kazandığı yeni anlamlar sayesinde çok çeşitli ibadet şekillerini kapsayan "doğuştan insanın kalbinde olan bir içgüdü" olarak evrenselleşmeye ve içselleşmeye başlar. Böylece ibadet ve davranış şekillerinden bağımsız olarak "tüm insanların ortak manevi güdüsü" anlamında yeni bir fikri ifade eder hale gelir. 16. yy'da inancın ibadetlerden üstünlüğü anlayışı da buna eklenince *religion*ın temsil ettiği hakikatin evrensel olabileceği düşüncesi doğar.

17. yy'da artık Hıristiyanlığı, gerçek dinden ziyade "din familyasının bir türü" gibi kabul etmek mümkün hale gelir. Bu süreçte *religion*ın evrensel bir tanımını yapma girişimleri ivme kazanır. Herbert'in, "doğal din" tanımı ile evrensel inanca yapmış olduğu vurgu, *religion*ın tarih ve kültür aşırı, insanın iç dünyasına özgü ve tasdik edilen bir önermeler kümesi anlamında bir kavrama dönüşmesinde etkili olmuştur. Yine bu dönemde reformistlerin *religion*ı "Tanrı ile kul arasındaki bir inanç meselesi" şeklinde savunmaları ve Locke gibi Aydınlanma filozoflarının dini alanı politik olandan ayırma çabaları sonucu, içsel-dışsal ve inanç-ibadet gibi dikotomiler gelişmeye başlar. Bu da modern din kavramının oluşmasında önemli bir dönüm noktasını işaretler.

18. yy'da kavram, modern devletlerin kolonyal faaliyetleri için önemli bir dayanak halini alır. Avrupa dışındaki kültürler, misyonerlik faaliyetleri ve akademik çalışmaların odağı olarak *religion* kategorisi altında incelenmeye ve Hıristiyanlara tanıtılmaya başlanır. Bu çabaların neticesinde Hıristiyanlıkla benzerlik göstermeyen sistemler dinleştirilir ve Hinduizm, Taoizm, Budizm gibi pek çok yeni *religion* icat edilir. Böylece 19. yy'da artık dünya dinlerinden bahsetmek mümkün hale gelir.

Kısacası, *religion* 18. yy'a kadar bir insan topluluğuna yani Hıristiyanlara özgü bir kavram olup, yerel bir nitelik taşırken sonrasında bireyselleşmiş ve evrenselleşmiştir. Modern devletlerin ortaya çıkışı sürecinde, Avrupa'nın fikir hayatındaki değişimlerle *religion*; kültür, politika, ekonomi gibi hayatın diğer alanlarından ayrı, seküler rasyonalite dışında bir faaliyet kategorisi olarak; tarih ve kültür aşırı, esasen insanın iç dünyasına ait bir kavram olarak kur-

gulanmıştır. *Religion* kavramının inşa ya da icat edildiğini iddia eden yaklaşımlar açsından kavramın tarihsel gelişimi incelendiğinde şu hususların dikkat çektiği görülmektedir.

1. Hıristiyan Batı dışındaki eski medeniyetlerin dillerinde bu kavrama karşılık gelen bir terime rastlanmamaktadır.

2. İnsanların en dindar olduğunu düşündüğümüz çağlarda kavram bugüne nispeten çok daha nadir ve bugünkünden farklı maksatlarla kullanılmıştır.

3. İslam dışındaki tüm dinlerin isimleri sonradan icat edilmiştir.

4. Kolonyal dönemde diğer medeniyetler birer din olarak çalışılmaya başlanmıştır.

5. Son yüzyılda dinin tanımının yapılmasındaki sorun kavramın kullanışlı olup olmadığını sorgulamayı gerekli kılar.

Tüm bunlar kavramın evrensel, tarih ve kültür aşırı bir kavram olmadığını politik ve entelektüel koşullarda inşa edilen tarihsel bir kategori olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak insani bir etkinlik olarak hayatın diğer alanlarından ayrılabilen somut "din" kategorisinin modern Batı'nın bir icadını söylemek mümkün gözükmektedir.

Extended Abstract

Religion as "An Invention of the Western World": Construction of the Concept of Religion in Modern West

Sare Levin Atalay*

Since the 19th century, the social sciences have regarded religion as a universal phenomenon, a *sui generis* sphere of human social life. However, a growing body of scholarship argues that religion is not intrinsic to humanity but has been historically constructed. According to this academic view, the concept of religion as used and understood today, namely, a notion that has existed in all cultures and all times that is essentially interior and private, was gradually invented during the last several centuries. In other words, the equivalent concept did not exist in either the pre-modern West or other ancient civilizations. Therefore, religion in itself is not a natural category but an invented anthropological one. However, despite its recency, religion became an important aspect of the Western weltanschauung immediately after its birth.

In this article, I shall discuss how the meaning of this concept has changed over time in the light of the aforementioned reformist point of view. Needless to say, concepts change just like other things in life, and their meanings evolve over time. Certain meanings are the product of historical circumstances and must be evaluated in that particular context. If this is true, then I shall pursue the following questions: What was running through people's minds when they mentioned "religion" in a specific period of time? To what extent does this concept, as understood today, show parallels with the phenomenon experienced in pre-modern ages? Does it have any equivalent in other pre-modern civilizations, or is it a pure invention of the modern era?

The Latin origin of this concept, *religio,* dates back to ancient Rome (9th century BC – 4th century AC). In Cicero's (106-43 BC) work, it means "tradition and customs," which involves social ties, rules and civic duties, as well as all of the people's responsibilities to the dieties, emperors and citizens. It was, therefore, an inseparable aspect of social and political life. The biggest difference between their understanding and ours is that *religio* did not connotate a sense of belief in God or any deities. The Roman world had no distinct realm of belief, one outside of public life, called religion. In that world, loyalty to and worship of the deities was already a civic duty. Indeed, this was the rule, because our concept of religion did not exist in other ancient civilizations (e.g., India, China, Africa and Japan).

* MA Student, Yıldız Technical University, Department of Philosophy.
Correspondence: levinatalay@gmail.com.

For several centuries after the birth of Christianity, this concept underwent a radical change. Early Christians adopted many concepts, such as *faith* and *religio*, from Latin, although the latter term was not used very often. During the Patristic period (2nd-8th centuries), *religio* seldom appeared in the Latin translations of the Bible, for the term did not correspond to any significant concept of Christian belief. According to the Patristic writings, this word means "worship, ritual practice, piety and clerical office." Augustine (354-430) was the first one to write a book on *religio*, in which he used the term to distinguish true *religio* (i.e., worshiping God [Christianity]) and false *religio* (i.e., worshiping gods and goddesses).

This term received little attention even during the medieval period, which seems rather odd given that this period is usually regarded as the most religious one. In fact, not even a single book was written about it. At that time, *religio* was generally used to describe "monastic rule or a particular monastic order". Towards the end of the Middle Ages, Thomas Aquinas (1225-1274) defined *religio* as "a virtue of justice, a type of habitus". For him, *virtue* was produced by repeating acts that require disciplining both the body and the soul in order to construct a set of skills to obey God. Moreover, during the medieval period *religio* was still "inseparable from the end of politics" and "integral to good governing". Unlike today's usage, it was not "a system of beliefs" or a "natural interior impulse", but rather the outward pattern of Christian behavior. It also had a more concerete reference. Therefore, in that historical context, (true) *religio* was not a universal concept, but one unique to the Christian community and church.

From the 15th century on, especially during the Renaissance and the Reformation, and with the contributions of important thinkers, the concept started to acquire its modern meaning and significance. One pioneer of that period, the Platonist thinker Nicholas of Cusa (1401-1464) who thought that exterior differences were not an essential aspect of religious life, used the term *religio* to signify the "universal, interior instinct of man" beyond all types of practices and the way of worship. Marsilio Ficino (1433-1499), who made a major contribution to the West by translating Platon into Latin, for the first time used a new term, *Christian religion*, to imply a "universal religion" (a natural human instinct implanted by God). In this way, *religio* came to be belong to one's interior world and was thereby distinguished from one's external actions. Besides, for Protestant leaders Huldrych Zwingli (1484-1531) and John Calvin (1509-1564), *true religion* was a relation between God and humanity, and *false religion* was trusting in someone or an authority, even a religious one, other than God. Last but not least, Guillaume Postel (1510-1581) used the term in its plural form: *religions*. In its new form, the term thus came to mean the diversity of practices. Postel emphasized that true religion was the Christian religion; however, what he really meant with this usage was the central truth of all religions. Eventually in the 16th century, the idea that "truth was universal" and "belief was more important than practices and disciplines of body" became prevalent.

From the 17th century on, Europe came to see the world in a different way. Due to foreign trade and military conquest the Christian West came into contact with other cultures and civilizations. As a result of this, the idea of religions became fully developed and Christianity as a religion became just an example of the "genus religion". From this century on, thinkers started to use the term to indicate "a system of beliefs or ideas". One prominent figure,

Lord Herbert of Cherbury's (1583-1648) desire to internalize and universalize a natural and timeless religion caused the concept of *natural religion* to emerge as a new understanding. As a result, the idea proposing that "the belief in God is common to humanity and observable in all cultures" became widespread. Thus, the transhistorical and transcultural idea of religion appeared.

Many dichotomies, such as body-mind, belief-worship, spirit-matter and natural-super natural were shaped with the contributions of such 17th-century philosophers as Descartes (1596-1650) and Locke (1632-1704). Those dichotomies also had an impact on the meaning of religion. Locke regarded it as an "inward and full persuasion of the mind", and thus proposed the separation of the duties performed by the state and the church. As a result, the idea that "religion is just belonged to private domain and civil society is belonged to public domain" emerged. Thus, due to the conceptual separation of secular and religious categories, a new conception arose and became prevalent: Religion is a system of beliefs that belongs to one's inner – as opposed to the public – realm, and one is free to either believe or not believe it.

During the 18th century, the secular-religious binary became clearer. As these domains were becoming distinct, secular ideologies paved the way for the emergence of non-religious modern governments. However, European states initially used this dichotomy to marginalize non-European civilizations. In fact, none of those civilizations had any word for "religion," let alone "true religion," when the colonizers arrived. Accordingly, the Europeans saw them as nothing more than uncivilised savages, some even as animals. As time went by, European missionaries and scholars started to study those societies, gradually tended to see their cultures as their religion and began to study and categorize their customs as their religious systems. In the 19th century, the concept ot religion was used to differentiate these cultures from the Western world. Academic studies manufactured new religions, like Hindusim, Taoism, and Buddhism. As a matter of fact, none of these traditions had any common belief system, church-like organizations or prophets (in the Christian sense of the term) or a common ethical code. Yet none of these facts stopped Europeans from inventing a new concept: "world religions".

In the 20th century, the ongoing effort to define religion maintains its importance even though the West has become increasingly secular. Despite all of the efforts, finding a transcultural esence of religion still poses an unsolved problem. Countless proposed definitions have appeared in academy. Many scholars have described it as a belief in a transcendent being (although many Eastern religions have no concept like God or deities), while others have started to define it so broadly that it includes all ideologies. Thus the definition has become increasingly vague. The question of where to draw a line between the religious and the secular sphere has yet to be answered satisfactorily. But maybe this inquiry itself is misleading, for the basic problem of all approaches to defining religion is the assumption that it is a transcultural and transhistorical concept. However, as seen before, this particular idea and general understanding was manufactured during the Enlightenment.

When we look at the concept's historical evolution, the following points attract our attention. First, we can find no term that is equivalent to religion, as we understand it today, in the premodern Western world or in the languages of ancient civilizations. Furthermore,

during those periods that are regarded the most religious, such as medieval Europe, the term was hardly used at all. Besides, in pre-17th-century Europe, religion was seen as a virtue tied to bodily disciplines, not as a universal and internal, personal impulse. With the onset of modernity and the seperation of religion from secular politics, economics and other domains, it was constructed as a distinct category that belonged to one's personal life. During the age of Western imperialism and colonialism, other religions were studied and categorized as if they were counterparts of Christianity, although they shared very few similarites. Consequently the concept of "world religions" and such "religions" as Taoism, Buddhism, Hinduism, Mahumatisme and so forth (except Islam) were invented. To sum up, these findings indicate that religion is not a *sui generis*, transcultural and transhistorical phenomenon, but rather an invented one.

Kaynakça / References

Asad, T. (2007). Antropolojik bir Kategori olarak Dinin İnşası. *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi. 4*(2), 103-137.

Asad, T. (2014). *Dinin Soykütükleri, Hrıstiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin. (* A. A. Tekin, Çev.) İstanbul: Metis.

Bellah, R.N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.

Bergson, H. (1935). *The Two Sources of Morality and Religion.* (R. A. Audrave, C. Berereton, Çev.) Londra: The Macmillan Company.

Cavanaugh, W.T. (2009). *The Myth of Religious Violance: Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford: Oxford University.

Cavanaugh, W.T. (2002). *Theopolitical Imagination, Christian Practices of Space and Time.* New York ve Londra: T & T Clark.

Cipriani, R. (2011). *Din Sosyolojisi, Tarih ve Teoriler*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet.

Dubuisson, D. (2003). *The Western Construction of Religion, Myths, Knowledge and Ideology. (* W. Sayers, Çev.) Baltimore ve Londra: The John Hopkins University.

Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life.* (K. Fields, Çev.) ABD: The Free Press.

Eliade, M. (2004). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu.* (M. Aydın, Çev.) İstanbul: Din Bilimleri.

Eliade, M. (2009). *Dinler Tarihine Giriş.* (L. A. Özcan, Çev.) İstanbul: Kabalcı.

Eski Dinler ve Şamanizm, *Dinler Tarihi Ansiklopedisi,* (1999). T. Gökçol (Ed.) (C. 1). İstanbul.

Feuerbach, L. (2004). *The Essence of Religion. (* A. Loos, Çev.). New York: Prometheus Books.

Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University.

Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University.

Fitzgerald, T. (2009). Who Invented Hinduism? Rethinking Religion in India. E. Bloch, M. Keppens, R. Hegde (Ed.), *Rethinking Religion in India, The Colonial Construction of Hinduism* içinde (s. 114-135). ABD, Kanada: Routledge.

Gray, P. (2016). *Varieties of Religious Invention, Founders and Their Functions in History*. New York: Oxford University.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Hegel, G.W. F. (1984). *Lectures on the Philosophy of Religion*, *Introduction and the Concept of Religion.* (R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Çev.) Berkeley & Los Angeles & Londra: University of California.

Hume, D. (1957). *The Natural History of Religion.* Stanford: Stanford University.

Josephson, J. A. (2012). *The Invention of Religion in Japan.* Chicago ve Londra: The University of Chicago.

Kılıç, C. (1999). Felsefe, Din Vahiy İlişkisi Bağlamında Din Kavramı ve Günümüz Din Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (4), 109-135.

Kurt, A. (2008). Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu. *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,17*(2), 73-93.

Luckman, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.

Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago ve Londra: The University of Chicago.

McCutcheon, R. T. (1997). *Manufactoring Religion: The Discourse On Sui generis Religion and The Politics of Nostalgia.* Oxford ve New York: Oxford University.

McCutcheon, R. T. (2004). Religion. M. C. Horowitz (Ed.), *New Dictionary of the History of Idea* içinde. New York: Charles Scribner's Sons. http://religion.ua.edu/pdf/rel237definitionofreligion.pdf adresinden 10.05.2015 tarihinde edinilmiştir.

Otto, R. (1958). *The Idea of The Holy. (* J. W. Harvey, Çev.) London: Oxford University.

Pennington, B. K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and Colonial Construction of Religion*. New York: Oxford University.

Peterson, D.R. &Walhof, D.R. (2002). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History.* New Brunswick &New Jersey &Londra: Rutgers University.

Smith, J. Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago.

Smith, W. C. (1964). *Meaning and End of Religion.* New York: The Macmillan Company.

Stark, R. ve Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Information.* Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California.

Sweetman, W. (2003). Hinduism and the History of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion.* (15), 329-353.

Tümer, G. (1986). Çeşitli Yönleriyle Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*(XXVIII), 213-267.

Waterhouse, E. (1908-1921) Sekularism. J. Hastings (Ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics* içinde (C. XI, s. 348b). Edinburgh.

Weber, M. (1993). *The Sociology of Religion*. (E. Fischoff, Çev.) Boston: Beacon.

Yinger, J. M. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

Zinser, H. (2011). *Ezoterizme Giriş.* (N. Eryar, Çev.) İstanbul: Kırmızı Kedi.



Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 89, Mart 2019, s. 130-149

ISSN: 2148-2489 Doi Number: http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.14799

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date ***8.02.2019***

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date ***15.03.2019***

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şükrü ÖZKAN
Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
msozkan1250@gmail.com

YENİ ATEİZMDE DİN ELEŞTİRİSİ

Öz

Bu çalışmada yeni ateizmin dine yaklaşımı incelenmektedir. Yeni ateizm bu yüzyılda ortaya çıkmış bir anlayıştır. Yeni ateizmde geleneksel teizm-ateizm arasındaki tartışmalara değinmekten ziyade daha çok bilimsel temelde her türlü doğaüstü inanca karşı çıkılır. Bunun yanında dinlerin tarihsel ve toplumsal etkilerinden yola çıkılarak ateizm temellendirilmeye çalışılır. Evrim teorisi yeni ateistlerin elindeki en güçlü kozdur. Aynı zamanda dini hayat tarzının karşısına konulacak bilimsel dünya görüşünün temel dayanağıdır. Nitekim dinin yorumlanması bu teori bağlamında gerçekleşmektedir. Yeni ateizmin en önemli temsilcisi olan Richard Dawkins bu bakış açısıyla daha çok teorik düzeyde dini açıklamaya çalışmıştır. Sam Harris ise dinin pratik alandaki etkisini irdeleyerek din hakkındaki düşüncelerini şekillendirmiştir. Biz bu çalışmada Dawkins'in inşa ettiği teorik temel bağlamında yeni ateizmin dine yaklaşımının tutarlı olup olmadığını tartışacağız. Bunun yanında bu teorik temelin Harris'in düşünceleri bağlamında pratik alandaki yansımalarını irdeleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Dawkins, Din, Evrim Teorisi, Harris, Yeni Ateizm.

RELIGION CRITICISM IN NEW ATHEISM

Abstract

In this study, the approach of new atheism to religion is examined. New atheism is an understanding that emerged in this century. Rather than arguing between traditional theism and atheism in new atheism, all kinds of supernatural beliefs are opposed on scientific basis. Besides, based on the historical and social effects of religions, it is tried to be based on atheism. The theory of evolution is the strongest trump of new atheists. At the same time, it is the basic foundation of the scientific world view to be confronted with the religious lifestyle. Indeed, the interpretation of religion takes place in the context of this theory. Richard Dawkins, the most important representative of new atheism, tried to explain religion more from this point of view. Sam Harris explored the effects of religion in the practical field and shaped his thoughts about religion. In this study, we will discuss whether the approach of new atheism to religion is consistent in the context of the theoretical basis that Dawkins has built. In addition, we will examine reflections in practical area of this theoretical basis in the context of Harris' ideas.

Keywords: Dawkins, Religion, Theory of Evolution, Harris, New Atheism.

Giriş

Bu yüzyılın başlarında kendilerinden epey söz ettiren yeni bir ateist akım ortaya çıkmıştır. Bu akım "Yeni Ateizm" olarak isimlendirilmektedir. Sam Harris, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, Victor J. Stenger ve Richard Dawkins gibi dikkat çekici düşünürlerin temsil ettiği yeni ateizm, dine ve Tanrı inancına karşı yeni bir bakış açısı getirerek aslında ateizmin bir inançsızlık olarak değil yaşanılması gereken hayat tarzı olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla yeni ateizm, teizmin karşısında duran ateizm anlamında inançsızlık olarak değil hiçbir doğaüstü varlığa inanmamanın tüm gereklerini yerine getirme anlamında bir inanç sistemi olarak anlaşılmalıdır. Kanıtlanamayan bir şeye inanmanın gereksiz ve her türlü Tanrı inancının yanılgı olduğu, her türlü doğa üstü inancın ortadan kalkması gerektiği çünkü bu inançların insanlığı zehirlediği ve bilimin aydınlatıcı gücüne bağlanarak yeni bir anlayışın inşa edilmesinin zorunluluğu bu yeni akımın temel iddialarıdır (Stenger, 2009: 16-19). Yani her türlü teolojik, metafizik tartışmaların anlamsızlığının vurgulandığı yeni ateizmde bilimsel alandan yola çıkarak nesnel şekilde elde edilen bilimsel bilginin gücüne yani kısaca bilime iman edilmesi gerektiğine inanılır. Nitekim bu anlayış kapsamında, dini inanç söz konusu olduğunda rasyonel temellendirmenin felsefi yollardan ziyade bilimsel metotlarla alakalı olduğu savunulur (Feser, 2008: 18). Zira onlar ateizmi bilimsel temelde inşa ederler. Bu durum karşısında yeni ateistlerin bilime ideolojik bir rol biçtikleri eleştirisine (Bilgili, 2018: 19) karşılık Tanrı'nın varlığı dâhil evrendeki her şeyin bilimsel çerçevede incelenmesi gerektiği cevabını verirler.

Yeni ateistlerin bilime bu güveni yukarıda bahsedildiği gibi ateizmin inançsızlık değil bir inanç sistemi ve hayat tarzı olarak sunulmasında etken roldedir. Bu durum dinin ortadan kaldırılmasından sonra yerine ikame ettirilecek bilimin, dini hayat tarzının alternatifi olarak sunulacak yeni dönemde hem araç hem rehber olacağının göstergesidir (Stenger, 2009: 33). Comte'nun pozitivist anlayışıyla örtüşen bu bakış açısıyla hareket eden yeni ateistlere göre din ah-

laksızlığın, cahilliğin, işkencenin kısaca insana ve evrene zararlı olan her şeyin taşıyıcısı konumundadır. Dolayısıyla yeni ateistler mutlu, ahlaklı ve entelektüel ve her yönüyle tatmin olmuş bir hayat yaşamak için ateizmin benimsenmesi gerektiği vurgularlar (Stenger, 2009: 17).

Richard Dawkins, zooloji profesörü olmasına rağmen son zamanlarda Darwinizm ve ateizm üzerine yazılar yazan ve kanıtlar üreten bir bilim adamıdır. Nitekim özellikle *Tanrı Yanılgısı* adlı kitabından sonra dünya onu hayvanbilimci olmaktan ziyade ateizm savaşçısı olarak görmektedir. Gerçi kendisi de bu nitelemeyi kabul eder (Ayşan, 2011: 27). Bu yönüyle hayatının büyük bir bölümünde ulaştığı bilimsel birikimin ardından kendisini ateizmi savunmaya ve temellendirmeye adamıştır. Yeni ateizmin en önemli temsilcilerinden biri olmasının yanında Darwin'in teorisinin ve bu teori üzerine inşa ettiği ateizminin en katı ve üretken savunucusu konumundadır. Tabii ki bu durumun sonucu, onun dünyanın en ünlü ateisti unvanını alması olmuştur. Bu üne sahip olmada en önemli pay hem ateizminin hem de bilim adamı kimliğinin açık şekilde ortaya koyulduğu *Gen Bencildir*, *Kör Saatçi* ve *Tanrı Yanılgısı* gibi temel eserlerindeki düşüncelerinin dünya genelinde olumlu veya olumsuz anlamdaki etkisine bağlıdır. Bu noktada Çınar'ın sorduğu soru gayet yerindedir. Acaba Dawkins Darwinciliğin sonucu olarak mı inançsızlığı seçmiştir yoksa bir türlü inanamadığı için mi Darwincilik ona mantıklı gelmiştir? (Çınar, 2009: 18). Bu iki durum birbirine o kadar bağlıdır ki hangi seçeneği seçeceğimize karar vermek zordur.

Başlangıçta belirtilmesi gereken en önemli husus, Dawkins'in Tanrı inancına karşı duruşunda tek hedefi Tanrı kavramının ve içerdiği her türlü inancın kendisidir. Aksine doğal teolojinin veya dinin tanrısı özelinde eleştirilerini dile getirmez. Hatta dinlerde ifade edilen nitelikleriyle Tanrı anlayışlarını evren-tanrı ilişkisine bağlı oluşan tanrı tasavvurları içerisinde değerlendirir. Yani hedeflediği ve belirlediği bir Tanrı yoktur. Mesela teizmin karşıtlığı olarak ateizmi alırsak, dinlerde öne sürülen ilah anlayışları dâhil bütün doğaüstü güçlere karşı olmayı tanrıtanımazlık olarak niteleyebiliriz. Bu çerçeveden bakınca Dawkins'ın ve onun gibi düşünenlerin tanrıtanımaz olduğunu söylemeliyiz. Ancak biz ateizmi tanrıtanımazlık anlamında ele alacağız. Neticede Dawkins yeri geldiğinde dinin tanrısına yeri geldiğinde doğal teolojinin farklı tanrı tasavvurlarına yönelik itirazlarda bulunur. Onun için Tanrı tasavvuru farklı da olsa önemli olan doğaüstü herhangi bir varlığa inanmamaktır. Bu durum ise natüralist bakış açısının bir özetidir. Bu sebeple onun Tanrı kavramına ve dini inanca yönelik karşı atağında bu duruma dikkat etmek gerekir. Bununla birlikte onun her konuya evrimsel bir açıklama getirme gayreti içerisinde olduğunun altını çizmek gerekir. Açıklamaya muhtaç konularda ise bu bakış açısına göre bir açıklama bulana kadar susmak ve araştırmaya devam etmek temel tutumudur. Biz bu çalışmada Dawkins'in vazgeçilmez bilimsel hakikat olarak baktığı Darwinizm ve onun üzerine temellendirdiği ateizm ilişkisi hakkında kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra dine yönelik düşüncelerini sunup Dawkins özelinde ve Sam Harris'in de görüşlerinden faydalanarak felsefi ve sosyolojik yansımaları olacak şekilde yeni ateizmin dine karşı yaklaşımını göstermeye çalışacağız.

1. Dindar Dünyada Ateist Olmak

Ateizmin, daha çok teist gerekçeleri yanlışlama ve reddetme üzerine inşa edildiği pekâlâ söylenebilir. Ancak Tanrı'nın varlığını reddetme hayatın anlamlandırılmasında onun varlığının olumlu herhangi bir etkisinin olmadığı düşüncesiyle bunu temellendirme, varoluşsal olarak ciddiye alınması gereken insani bir problem olmakla birlikte son dönemde bilimsel olarak evrenin işleyişinde bir Tanrı'nın varlığına gerek duymama gibi iddialar ciddiye alınmalıdır. Burada dikkat çekmek istediğimiz şey, girişte yeni ateizmi tanımlarken vurguladığımız üzere ateizmin

teizmi yanlışlamaya çalışan bir pozisyon olduğu ve bu nedenle o olmadan varlık alanı bulamayacağı düşüncesiyle vurdumduymaz tavırlarla geçiştirilemeyecek hayati bir olgu olduğudur. Şunu da söylemek gerekir ki, çağımızda insanları ve özellikle genç nesli etkileme açısından ateistlerin kullandığı dil, sadece bir takım geleneksel ilkeleri yanlışlama üzerinden değil, üstün bir varlığa ihtiyaç duymadan daha özgür, daha adil, daha barışçıl bir dünya gibi sloganlarla etkili olmaktadır.

Dawkins, *Kör Saatçi* (2010) adlı eserinin önsözünde Darwinciliğin birçok açıdan daha fazla savunulmaya gereksinimi olduğunu söylemektedir. Ancak bir şeyin savunulması için hatta pek çok alanda birçok kişi tarafından kabul edilmesi için öncelikle iyi anlatılması gerekir. O, bu konuda Darwinciliği gerçek anlamda anlamadığımızı ve anlamadığımız bir konu üzerinde eleştiriler öne sürdüğümüzü söyler. Aslında Dawkins bu serzenişinde haklıdır çünkü evrim teorisini bilen bilmeyen herkes bu konu üzerinde bir fikir sahibidir. Daha da ilginç olanı ise bu teorinin anlaşıldığının zannedilmesidir. Peki durumun böyle olması Darwinciğilin hakiki bir teori olduğu anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Özellikle bu teorinin var olma sorunu karşısındaki tek mutlak hakiki cevap olduğu yönündeki iddialara bakıldığında, her ne kadar bilimsel verilerden hareket edilse de birçok bilim adamını ikna edememesi teoride eksiklikler veya boşluklar olduğunun göstergesidir. Buna rağmen Dawkins, Newton, Descartes, Leibniz, Hume ve Aristoteles gibi büyük filozofların bu teoriyi neden keşfedemediğini merak eder. Bu düşünürlerin nerede yanlış yaptığını, dolayısıyla bu gerçeği nasıl gözden kaçırdığını sorar. Varlığın başlangıcına dair önemli bir teori olan bu teorinin bu düşünürlerce neden görülemediği veya ciddiye alınıp alınamadığı bizce de irdelenmesi gereken bir husustur. Bu teorinin Darwin'e kadar bu ciddiyetle savunulmadığı bir gerçektir. Darwinden sonra da pek çok düşünürün bu teoriye bağlandığını da görmekteyiz. Fakat burada sorulması gereken asıl soru, bu teorinin insanlığa sunulduktan sonra niye ilgi görmediğidir? Bilinç sahibi varlıklar olarak insanlar neden bu teoriyi kabul etmemekteler? Belki de temel hata bu teoriyi kabul edenlerin, teori hakkında yanlış malumatlar verdiği, aklın alamayacağı varsayımlarda bulunduğu veya hakkını vererek teoriyi anlatamadıklarıdır. Biraz daha ileri gidecek olursak bu teorinin yaradılış karşısında bir alternatif olarak öne sürülmesi belki de kabul edilmemenin sebebidir. Mesela "Bu teoriyi kabul etmek bir yaratıcının, düzenleyicinin olmadığını peşinen kabul etmekle eş değer midir?" diye sorulursa ateistlerin olumlu, teistlerden bazılarının olumsuz cevap vereceği kesindir. Gelinen noktada bu teorinin ateizmin en ciddi gerekçesi olarak sunulmasının, ona ilgiyi azaltan sebeplerin başında geldiği görülür. Oysa Dawkins, bu durumun Darwinciliğin 'rastlantı' kavramıyla özdeşleşmesiyle doğduğunu ileri sürer. Ve özellikle bu teorinin rastlantı kuramı olduğu yönündeki miti yıkmak için çabaladığını belirtir (Dawkins, 2011: 95). Onun diğer gerekçesi ise beyinlerimizin belli zaman dilimini anlamaya yönelik donanmış olmasıdır. Yani on yılları veya yüzyılları hesaba katarak düşüncemiz şekillendiği için milyon veya milyar yıllık hesaplamaları anlayamıyoruz. Burada belirtmem gerekir ki, bilmek ve tahmin etmek arasındaki fark aslında Dawkins'in gözden kaçırdığı önemli bir noktadır. Biz on yıl veya yüzyıllar öncesinde meydana gelen bir şey hakkında belli malumatlara sahibiz. Ancak evrim teorisinin milyar yıllık hesaplamaları ancak varsayımsal olarak kabul edilebildiği gibi birer bilimsel tahmin olma niteliğine de sahiptir (Dawkins, 2004: 19). Bu nedenle biz evrimin temel dayanaklarını bilgi olarak değil inanç/güven anlamında kabul edebiliriz ki dinler de varoluş sorununda bize benzer şekilde hitap ederler. Dolayısıyla Darwincilik, Dawkins'in öne sürdüğü gibi herkesin kabul etmesi gereken bir bilimsel gerçek değil, ancak inanılması gereken bir yapı konumundadır. Bu noktada Dawkins'in dinin karşısına yeni bir din olarak Darwinizmi koyduğunu söyleyebiliriz (Çınar, 2009: 171). Bundan başka ona şu

sorunun yöneltilmesi gayet makul görünür: Madem bizim zihinlerimiz kısıtlı bir zaman dilimine göre düşünecek şekilde donanmış, evrimi kabul edenlerin zihin yapılarının ne gibi gelişmişliği söz konusu ki bu kadar malumatı ve milyar yıllık zaman dilimiyle ilgili yorumları yapabiliyorlar? Dawkins'in son gerekçesi ise biz insanların yaratıcı tasarımcılar olarak günümüze kadar birçok eseri insanlığa kazandırmamızdır. Şöyle ki, birçok sanat ve mühendislik şaheserini tasarlayan insan, karmaşık evrenin de daha yüce bir tasarımcı tarafından meydana getirildiğini kabul eder.

Birçok bilim adamının veya büyük düşünürün dindar olduğunu öne süren birisine Dawkins'in cevabı, günümüzde dinin etkisi kaybolunca çoğu bilim adamının inançsız olduğunun görüleceği şeklinde olur. Geçmişte bazı bilim adamları konjonktür gereği Tanrı'ya inanç hususunda veya dini yaşantı konusunda olduğundan farklı bir görüntü vermiş olabilir. Ayrıca günümüzde görünürde sağlam ateist olan ama aklında farklı problemlerin olduğu bilim adamları da bulunabilir. Dinsiz olup dini törenlere veya ayinlere katılanlar, dindar olup fiili ateist gibi yaşayan kimseler de vardır. Ünlü kişilerin veya bahsi geçen bilim adamı veya düşünürlerin görüşlerinin toplumu etkilediği aşikardır. Bunun yanında bu bilim adamlarının hem toplumsal hem de siyasi tepkilere göre tutum sergilediği bilinir. Sözü fazla uzatmadan eğitim, zekâ vs. açılardan ne kadar üstün olursa olsun herhangi bir kişinin inancına bağlı olarak nasıl bir tavır benimseyeceğimizi belirlemek ne kadar saçmaysa, bu kişilerden yola çıkarak Tanrı'nın var olup olmadığını söylemek de o kadar saçmadır diyebiliriz. Çünkü Flew örneğinde göreceğimiz üzere ömrünü ateizme adamış ve onu savunmak için birçok kitap yazmış bir ateistin bir anda teist veya deist bir inanca sahip olabileceğine şahit olabiliriz.

Dawkins, dini gelenek içerisinde büyüyen çocukların dinin inançlarından kolayca kopamadığını ileri sürmektedir. Bu iddia makul bir düşüncedir. Ancak aynı durum onun yukarıda bahsettiği kişiler hakkında da söylenmelidir. Çınar'ın belirttiği gibi bilim adamlarının birçoğunun ateist olması veya dine uzak olması zekâ seviyesiyle ilgili bir durum olmayabilir. Şöyle ki bu kişiler eğitim süreçlerinde pozitivist bakış açısıyla şekillendirilmiş ve böylece "bildikçe inanmaya gerek kalınmayacağı" mantığıyla inanma ihtiyacına gerek duymayan kişilikler oluşturulmuştur. Aynı zamanda bilimle birlikte gelen seküler dünya anlayışı dinden uzaklaşmada etken unsurlardan biri olabilir (Çınar, 2009: 48-49). Tabii ki bilgiyle ve bilginin sorgulanması ile yerleşen şüphe etme yeteneği dini bazı konularda geleneğin sunduğu çerçeveden uzaklaşmaya neden olabilir. Bu gayet normal bir durumdur. Böylelikle Harris'in inananları sorgulamadan men etmenin dinin doğasında var olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakış, dinin doğrudan kanıtlarla şekillenmesi gerektiği düşüncesinin yansımasıdır (Harris, 2014: 48). Dolayısıyla sorgulamanın bilimle ateizmin arasında doğru orantı kurmada yeterli bir gerekçe olamayacağı açıktır. Ayşan'ın dediği gibi bilimsel ilerleme ile ateizmden teizme geçişlerde belki biraz artış olabilir. Çünkü bilimin doğası gereği her şeyin sorgulanması gerekir. Dolayısıyla dini dogmaların eleştiri süzgecinden geçirilmesi bir zorunluluk arz eder. Ancak eleştiri süreci tamamlanmadan yani dini dogmalar ince ayrıntısına kadar sorgulanmadan en kolay yolu seçip bir Tanrı'nın var olmadığına hükmetmek bu yola çıkış sebebi olan bilimsel metotla ayrışmak anlamına gelecektir. Bunun yanında dini sorgulamanın Dawkins ve diğer yeni ateistlerin bilimsel metotlarıyla mümkün olmadığını söylemeliyiz. Gerçi özellikle Dawkins, dini ve bilimi aynı ölçütlerle değerlendirip farklı sonuçlara ulaşma bakımından ve din hakkındaki bilgisizlik bağlamında bu metot hatasına düşmektedir (Ayşan, 2011: 50). En açık tabirle Çınar'ın da belirttiği gibi Dawkins, metafizik bir alanı bilimsel raylarda reddetmektedir (Çınar, 2009: 210).

Dawkins, ateist onurundan bahsederken ateist olmanın özür dilenecek bir şey olmadığını aksine insanın kendi ayakları üzerinde durmasının, fikir özgürlüğü ve sağlıklı işleyen bir zihne sahip olmayı içermesi bakımından gurur duyulacak bir şey olduğunu söyler. Bu söylemleri öne sürerken de ateist olan birçok kişinin, topluma veya ailelerine bu durumu açıklayamadığını hatta kendilerine bile itiraf edemediklerini belirtir. Ona göre böyle bir ortamın şekillenmesini sağlayan koşullar, "dinle dalga geçmek" eleştirileri karşısında yaşanılan tedirginlikle meydana gelmektedir. Dolayısıyla kendilerini ifade edemeyen ateistlerin birleşip seslerini duyurmaları daha sağlıklı olacaktır. Ancak herhalde kendisinin dinin Tanrısına yönelik kıskanç, adaletsiz, özgürlük düşmanı, kindar, etnik temizlikçi, evlat katili, soykırımcı, megalomanyak, kötücül (Dawkins, 2009: 36) vb. birçok ifadeyi kullanırken içerisine düştüğü çelişkili durumun farkında değildir.

Bilhassa ünlülere bakıldığında elit olarak nitelenen kişiler ve eğitim olarak üst seviyede olan insanların ateist olduklarını ileri süren Dawkins, sayıları çok olan ateistlerin tek bir söylemle hareket etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ateistleri organize etmenin güç olduğunu çünkü onların hiçbir otoritenin boyunduruğu altına giremeyecek kadar özgür olduklarını ifade etmektedir (Dawkins, 2009: 11-13). Öncelikle Tanrı'ya inanıp inanmamanın utanılacak veya onur duyulacak bir şey olup olmadığı noktasında Dawkins'in bu kadar keskin bir ayrıma gitmesinin, bireysel açıdan pek bir öneminin olmadığını söylemeliyiz. Şöyle ki; çocukluktan itibaren dini öğretilerle şekillenmiş birisinin ateist olması ya da yaşlılık dönemine kadar ateist olarak yaşamış birinin Tanrı'ya inanmaya başlaması kendi iç tutarlılığıyla ve ruhsal yapısıyla ilgili bir durumdur (Stenger, 2009: 56). Övünme veya varoluşsal açıdan eksik hissetme gibi durumlar, başkasına karşı kendini kanıtlama uğraşından değil, bireysel psikolojik hali ile açıklanabilir. Bunun yanında bazı toplumlarda ateist olmanın getirdiği olumsuz sonuçların var olduğu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Yine de bu durum, ateist olan kişide utanması veya onur duyması bakımından olumlu veya olumsuz bir his doğurmamalıdır. Dawkins'in yukarıda bahsettiği hususlarda haklı ve haksız görünen bazı yorumları göze çarpmaktadır. Mesela ateist olan bir kişinin bulunduğu aile ve toplumsal yapıda kendi fikirlerini özgür şekilde ifade edemediği noktasında ona hak vermemek imkânsızdır. Bu, farklı dini toplulukların kendi değerlerini koruma içgüdüsüyle açıklanabildiği gibi farklı inançlara veya inançsızlığa tahammülsüzlük ile de ifade edilebilir. Oysa benzer vakıalar ateist topluluk içerisinde de gözlenmektedir. Bunun en yakın örneği Antony Flew'ün Tanrı'ya inandığını itiraf etmesi sonrasında Dawkins ve arkadaşlarının ona yönelik aşağılayıcı tutum ve ifadeleridir (Dawkins, 2009: 81). Dawkins'in diğer tezine bakacak olursak, eğitimli veya ünlü birçok kişinin ateist olmadığını görmekteyiz. Bunu bizden çok Dawkins'in ifade etmesi gerekirdi. Çünkü birçok bilim adamının ateist olmadığını bir bilimci olarak kendisi görmektedir. Ancak her nedense Einstein, Hawking gibi bilim adamlarının her ne kadar bazı kesimlerce Tanrı'ya inandıkları iddia edilse de bu kişiler onun bakış açısı ile entelektüel inançlı görünen ateistlerdir (Dawkins, 2009: 21 vd.). Ancak Einstein'ın kendisini ateist olarak görmediğine dair bazı görüşleri dile getirilmektedir (Einstein, 1989: 42 vd.). Dahası Flew, düşünce tarihinde fikirleri tartışılan ve birçok kişi tarafından ateist olarak nitelendirilen Einstein'ın doğadaki mükemmel düzene dikkat çekerek yüce bir tasarımcıya işaret ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre Dawkins gibi modern ateist bilim adamları Einstein'ı kendi düşüncelerine temel oluşturmak için ateist olarak nitelendirmektedirler. Fakat Einstein mükemmel bir düzenin varlığını kabul etmiş ve yüce bir tasarımcıya işaret etmiştir (Flew, 2014: 99-100). Ayrıca Dawkins Gould'un evrimci olmasına karşılık agnostik tutum sergilediği için ona kızgındır ve bir bilim adamı aynı zamanda sıkı bir evrimcinin nasıl ateist olmadığı sorgular (Ayşan, 2011: 71).

Bu nedenle bilimsel ve zihinsel açıdan ileride olan insanların ateist olduğu veya olması gerektiği söylemi inandırıcı gelmemektedir. O, böyle insanların Tanrı tasavvurlarında, teolojik yorumlarında farklılık meydana gelmektedir gibi bir ifadede bulunsaydı kendisine hak verirdik. Ancak görünen o ki Dawkins temennisini gerçekleşmiş bir vakıa olarak sunmaktadır. Dolayısıyla bilimsel ve zihinsel farkındalığın artışıyla ateist olma arasında bir paralellik yoktur. Ayrıca bu durumun özgür olup olmamakla da bir bağlantısı bulunmamaktadır. Bu nedenle ateistlerin daha özgür oldukları veya öyle hissettikleri yönündeki iddialar, varoluşsal problemlerle ilgili bireysel iddialardır. Çünkü özellikle varoluşçulara baktığımızda Tanrı'ya inanmak veya inanmamanın farklı kişisel algılara göre özgürlük anlayışını şekillendirdiğini görmekteyiz. Buradan yola çıkarak, ateist bir organize kapsamında iş görmenin bile bir ateistin özgürlük anlayışına uygun olamayacağı ifadesinin nereye atıfla dile getirildiğinin farkında olduğumuzu söylemeliyiz. Şimdi ateist evrimci kişiliğiyle Dawkins'in dini nasıl yorumladığına bakalım.

2. Dine Evrimci Bakış: Mem Teorisi

Dinin nereden kaynaklandığı ve her medeniyet tarafından neden benimsendiğinin önemli bir soru olduğunun altını çizen Dawkins, dinin huzur verdiği, birliktelik sağladığı ve varoluşsal problemlere cevap ürettiği görüşlerinin karşısına dinin savurgan ve ölçüsüz yönleri olduğu iddiasına dayanarak doğal seçilimi koymaktadır. Onun doğal seçilim anlayışında zararlı unsurlar zamanla saf dışı bırakılacaktır. Din de bu zararlı unsurların başında gelir. Çünkü din ve dinsel ayinler en temelde tamamen zaman israfıdır. Bunun yanında din kendi müntesiplerine zarar verebileceği gibi tarihte görüldüğü gibi diğerlerine de zararı dokunan bir yapı halini almıştır. Dawkins, dindar insanların din ve tanrıları için öldüklerinin ve öldürdüklerinin göz önüne alınmasıyla ortaya çıkan zulüm tablosunun dinin faydalı olmadığının en açık göstergesi olduğunu öne sürer (Dawkins, 2009: 152-153). Sonuçta ona göre her medeniyetin bir dini geleneği vardır. Ancak bu dini gelenekler zaman, sağlık ve güç israfına yol açtığı gibi düşmanlığı tetikleyen gerçek dışı birçok inanca sahiptir (Dawkins, 2009: 155).

Yeni ateistler geleneksel ateistler gibi ilk etapta Tanrı'ya olan inancın yanlış olduğunu öne sürmezler. Onların ilk kaygısı daha ziyade Tanrı'ya olan inancın tehlikeli ve zararlı olduğudur (Stenger, 2009: 45). Dawkins için de görünürde faydalı olarak kabul edilen dinin aslında bahsedildiği gibi bir faydası yoktur. Mesela strese bağlı hastalıkların dini telkinlerle rahatlatıcı bir işlevi olduğu olası ise de bunun psikolojik etkenlerle açıklanabileceği ancak Darwinci teoriyle bakıldığında mümkün olmadığı görülür. Çünkü genetik biliminin çerçevesinde bu durumu anlamlandırmak zordur. Dawkins bu durumu evrim teorisi bağlamında insan zihninde tüm dini inançları içerecek "tanrı merkezi" tarzında bir bölümün olması gerektiğiyle açıklar. Şayet nörobilimciler beyinde böyle bir yerin olduğunu keşfetse dahi bunun doğal seçilimin baskısıyla olup olmadığını kontrol edeceklerdir. Tabii ki ona göre böyle bir şeyi bilimsel olarak açıklamak imkânsızdır (Dawkins, 2009: 157). Burada Dawkins ve diğer evrimcilerin bu tarz yorumlarına karşılık Çınar'ın da dikkat çektiği gibi insanın sadece biyolojik bir varlık olup olmadığı ve şayet böyleyse hayvandan ne farkı olacağı sorusu yöneltilebilir (Çınar, 2009: 171). Bizce ateist evrimci bakış açısına göre bu sorunun cevabı gayet açıktır. Çünkü insan, canlı varlıklar içerisinde evrim basamaklarından herhangi birinde yer alan bir türdür. Natüralist çerçevede bu türe farklı özellikler atfedip buradan dinin ve Tanrı inancının anlamlandırılmasını beklemek sıkıntı doğurur. Dolayısıyla Dawkins'in bilimsel çerçevede yapmaya çalıştığı kurgunun içerisindeki hataların sahip olduğu bakış açısından kaynaklandığını söylemek gerekir. Kendi içerisinde anlamlandırılabilen bu kurgu dışarıdan bakınca farklı algılanabilir.

Dinin niye bu kadar süre hayatta kaldığının cevabı Dawkins'in açıklamak zorunda hissettiği bir konudur. Dinin faydası olmamasına rağmen doğal seçilim penceresinden bu sürenin bir açıklaması yapılabilir mi? Mesela Hristiyanlığın ömrünün, duygudaşlığı ve bağlılığı perçinleyen dindarlığın bir toplumda daha fazla olması diğerine karşı üstünlük kurabileceğine ve böyle bir toplumun yaşama şansının daha fazla olduğuna yönelik açıklamalar içeren grup seçilimi teorisiyle açıklanması Dawkins'e göre mantıklı değildir (Dawkins, 2009: 159). Bu noktada kendisine göre en makul gelen Darwinci açıklamada Dawkins, dinin kendisine ait bir sağ kalma değerine sahip olmadığını bu değere sahip başka bir şeyin yan ürünü olduğunu ileri sürer. Mesela ona göre dini bir davranış farklı koşul ve zamanlarda faydalı olan bir psikolojik tutumun talihsiz bir yan ürünü olabilir. Yani doğal seçilim sürecinde atalarımızın asıl yönelimi farklı bir şeyken tesadüfen dini bir eğilime doğru yol alınmıştır. Başka bir deyişle doğal seleksiyon, çocuk beyinlerini ebeveynlerinin ve kabile büyüklerinin onlara söylediklerine inanma eğiliminde oluşturur (Dennett, 2006: 283). Dolayısıyla doğal seçilim içerisinde hayatta kalmak için güvenilir itaat önemli bir unsurdur. Bunu sağlamak için atalar farklı psikolojik etkenler icat ederler. Asıl problem de burada ortaya çıkar. Güvenilir itaat sonucu oluşan saflık (bu durumu 'saf çocuk' teorisi ile açıklar) içerisinde korunma ve sağ kalma için üretilen etkenlerin yanında uzun süre hayatta kalacak akıl virüsleri meydana gelir (Dawkins, 2009: 162-165). Güvenilir itaate ihtiyacı olan insanların zihinleri, tıpkı çocuk zihni gibi, Dawkins'in akıl virüsü olarak nitelediği zararlı yan ürünlere karşı savunmasızdır. Oysa Dennett, atalarımızın bazılarının aklını kullanarak bu durumdan kurtulabildiklerine işaret eder (Dennett, 2006: 285). Ancak görünen o ki Dennett'ın temennisi gerçekte umulduğu gibi gerçekleşmemiştir. Yine de can alıcı soruyu Dawkins'in kendisi sormaktadır. Din neden zararlı virüs olarak zihinlere yerleşmekte bu denli güçlüdür? Doğal olarak bu soruya ikna edici bir cevap veremeyen Dawkins'e göre dinlerin tesadüfi başlangıçtan tehlikeli bir çeşitliliğe doğru evrimleşme süreçleri vardır (Dawkins, 2009: 175-177). Onun bu görüşleri aynı zamanda dinin kökeniyle bağlantılıdır. Dinin kökeninde, doğa olayları veya bilinmeyen olayların açıklanma çabası olduğu yönündeki açıklamalardan ilk aşamada farklılık arz etmeyen bu görüşler, evrimsel bakış açısıyla birleştirildiğinde biraz da olsa Dawkins'in din yorumuna özgünlük katmaktadır. Ancak bu yorumun natüralist bakış açısıyla ortaya konduğunu düşündüğümüzde doğruluğunun tartışılır olduğunu fark ederiz. Şimdi dinin ve tanrı inancının bu evrimsel bakış açısıyla Dawkins tarafından nasıl bilimsel çerçeveye sokulduğuna bakalım.

Dawkins, din hakkındaki açıklamaları gen-mem benzetmesi ile oluşturduğu kültürel evrim düşüncesine dayandırır (Stenger, 2009: 63). Bu şekilde virüs olarak nitelediği dinin niçin ve nasıl bu denli yaşama süresine ve etkiye sahip olduğunu açıklamaya uğraşır. Bilindiği üzere doğal seçilim sürecinde genlerin daha güçlü olanları zayıf olanlara nazaran daha iyi kopyalanma özelliğine sahiptirler. Bu noktada Dawkins, kültürel alanda da kopyalanma özelliği güçlü olan birimlerin olduğunu vurgular. Kopyalanan birimlere taklit ögeleri ya da mem adını verir. Bu yolla dinin güçlü ve faydalı bir mem mi yoksa virüs mü olduğu tartışmasını açar. Biyolojik evrimde var olan gen havuzu gibi kültürel evrimde de mem havuzu vardır. Keza Dawkins'e göre mem havuzu gen havuzuna göre daha karmaşık ve sistemsiz oluşur (Dawkins, 2009: 178-179). Ancak belirtilmesi gereken şu ki nasıl biyolojik evrimde doğru bir kopyalanma ile ilerleme mümkünse kültürel evrimde de aynı şekilde doğru bir ilerleme olmalı ve doğru veya güçlü mem hayatta kalmalıdır. Yani yararlı gen gibi yararlı olan memler, mem havuzunun süreli bireyleri olmalıdır. Dolayısıyla mem havuzuna baktığımızda din ve dini ögelerin süreli hayatta kaldıklarını görürüz. Dini zararlı virüs olarak niteleyen Dawkins, bir memin mem havuzunda süreli kalması dışında bir yararı yoksa aslında onun zararlı bir virüs olduğu kanaatini bildirerek

içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulmaya çalışır. Bu mantığa göre dinin tek yararı havuzda sağ kalabilme becerisidir. En önemlisi de bu hayatta kalma sürecinde dinler, dinin ayrıntılı yapısı da gözetildiğinde, büyük ölçüde bilinçsiz evrim tarafından şekillenmiştir (Dawkins, 2009: 185-186).

Memin ne olduğu ve Dawkins'in dine neden zararlı bir virüs olarak baktığı hususunu biraz daha açmak gerekir. Dawkins'in ortaya attığı mem kelimesi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Dawkins, memin kültürel iletişim birimi olduğunu söylerken Plotkin, bu kelimeyi kültürel miras birimi olarak kullanır. Dennett ise düşünce anlamını verdiği meme akılda kalıcı şekle giren birim olarak bakar. Brodie ise onu zihinlerde kendi suretlerini oluşturan bilgi birimi olarak niteler (Brodie, 2010: 27 vd.). Buradan anlaşılan mem denilen şeyin taşıyıcısı insandır ve taşıma merkezi beyindir. Yani insan, kültürel birim olan memi nesilden nesile taşımaktadır (Sterenly, 2001: 128). Nitekim yukarıda bahsedildiği gibi genlerde de gördüğümüz üzere memler söz konusu olunca da nesilden nesile ancak güçlü olan kültür birimleri aktarılır. Taklit ile aktarılan bu birimlerden bazılarının kopyalanamaması yani aktarılamaması kültürel evrimin doğal seçilimi olarak tanımlanır (Dawkins, 2007: 315).

Doğal olarak Tanrı inancına bakıldığında tarihsel süreçte en hızlı ve güçlü kopyalanma özelliğine sahip memin bu olduğu söylenmelidir. Bu yönüyle kültürel evrimin doğal seçiliminde hayatta kalma başarısı göstermesi bakımından saygı duyulması gereken en önemli mem olması gerekir. Ancak Dawkins Tanrı inancının ve dini gelenek içerisindeki birçok inancın insanlığa zarar verici olduğunu iddia ederek bu memlerden kurtulmak gerektiğini belirtir. Keza bu memlerin aslında mental virüsler olduğuna kanaat getirir (Distin, 2005: 74). Dolayısıyla Dawkins için dinî inanç daha çok dolaylı yoldan bulaşan ve zararlı etkileri çok olan akıl virüsleridir. İyi mem herkese kolaylıkla yayılan bir fikir veya inanç olarak tanımlanırken akıl virüsü insanlara memler bulaştıran bir araç olarak görülmektedir. Bulaşan memler insanların davranışlarına etki ederek virüsün yaşamasını ve yayılmasını sağlar (Brodie, 2010: 39).

Yeni ateizmin her türlü dini inancın saçma olduğu yönündeki iddiasını ele alalım. Mesela Dawkins bencil genlerimiz tarafından idare edilen varlıklar olduğumuzu ileri sürmektedir. Bu bağlamda genlere küçük tanrımsı varlıklar olarak bakabiliriz. Dolayısıyla her türlü inancın saçma olduğunu söyleyen Dawkins'e tanrımsı varlıkların bizi yönettiği düşüncesinin, saçma bulduğu dini inançların birçoğundan daha anlamsız göründüğünü söyleyebiliriz (Feser, 2008: 36). Buradan yola çıkarak gen-mem benzetmesiyle ulaştığı sonucun inanılması güç bir varsayım olduğu kanaatine varabiliriz. Açıkçası bilincin ve benlik duygusunun açıklanması yapılmadan yeni ateistlerin evrimsel/bilimsel teorileri boşlukta kalacaktır. Geçmişten gelen nefisci teorilerin nefis-beden ilişkisi tartışmasında nefsin benliği oluşturduğu iddialarından (Yıldırım, 2018: 47) günümüzdeki gen teorisine kadar birçok düşünce ortaya konmasına rağmen halen tatmin edici bir çözüm üretilmiş değildir. Nitekim Harris de benliğimizin sınırlarını çizmenin zorluğundan, bilincin yapısının açıklanamadığından bahsederken, benlik hissinin yine de var olduğunu vurgular (Harris, 227-230). Dolayısıyla natüralist gencilikten yola çıkılarak ortaya konan mem teorisi ne insani bilinci ne de dini inancı açıklamada yeterli güce sahip değildir.

3. Mem Teorisinin Yansımaları: Dinin Zararları

Dawkins dinin insanlık için olumsuz eylemlere sebep olduğu düşüncesini birkaç şekilde gerekçelendirmektedir. O, dinin sakıncalarından bahsederken ilk olarak tutuculuğu öne sürer. Dinin tutucu bireylerin meydana gelmesine neden olduğunu söyleyerek, bu kişilerin bilgiye karşı oldukları gibi değişime ve gelişime de engel oldukları dolayısıyla teorik ve pratik olarak

bilimsel faaliyetlerin önünde engel teşkil ettiklerini öne sürer (Dawkins, 2009: 261-262). Dawkins'e haksızlık yapmadan objektif olarak bazı hususlarda haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak dinin bizzat kendisinde düşünmeyi ve bilimi engelleyici bir durumun olmadığıyla birlikte bazı dinlerde değişen teolojik yapı içerisinde tarihsel süreçte bazı aksaklıkların olduğunu ileri sürebiliriz. Dahası asıl sorunun dini gelenekler kapsamında oluşmuş din anlayışlarında olduğunu ve İslam dini geleneği özelinde konuşmak gerekirse dini ve felsefi düşünmenin önünde tutucu kesimin olumsuz etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Fakat tarihsel sürece bakıldığında felsefi ve bilimsel gelişmelerin inanan bilim adamlarınca sağlandığını düşündüğümüzde başlangıçtaki eleştirimizi tekrar edecek olursak sorunun bizzat dinde olmadığı böylelikle Dawkins'in yorumunun genelleştirilmiş bir yargı olduğu sonucuna varabiliriz. Neticede din istismarcılarının varlığını dinin şer odağı olarak gösterilmesinde kullanan yeni ateistlerin dine yaklaşımlarında objektif olmadıkları görülmektedir.

Dawkins için dinin sakıncalarından bir tanesi de dini mutlakçılık ve bağnazlıktır. Şöyle ki dinlerinin mutlak hakikat olduğunu savunanların karşısında özgür iradesiyle hareket edenler din değiştirdiklerinde veya dini inançlara ters bir ifadede bulunduklarında cezalandırmayla karşılaşmaktadır. Cinsiyet üzerinden ayrımcılıklar ve cinsel tercihlerdeki farklılıklara karşı koyulan tepki ona göre dinlerin sakıncalarından bir diğeridir (Dawkins, 2009: 263-267). Bunlardan öte dini faşizmin hiçbir dönem ortadan kalkmadığını belirten Dawkins dünyadaki birçok savaşın ve çatışmanın temel sebeplerinden birinin bu olduğunu söyler. Özellikle ılımlı dini hareketlerin varlığına dikkat çekerek bu hareketlerin faşist anlayışa yardımcı olmaktan başka bir işe yaramadığını öne sürer (Dawkins, 2009: 282). Sonuçta Dawkins, dinin sakıncalarını çocukların ruhsal, fiziksel ve cinsel istismarına kadar götürmektedir. Yani toplumsal, ahlaki ve çevresel olmak üzere birçok yönden ona göre din faydalı değil aksine sakıncalı bir yapıdır.

Dünyadaki çoğu insanın dindar olması pratik hayatlarında dinin önerdiği ilkelerle hareket ettiklerini göstermez. Bunun yanında çocuk veya kadın istismarı günümüzde en medeni toplumlarda bile görülmektedir. Dolayısıyla kadının meta olarak görülmesi ve ikinci planda yer alması gibi durumların kültürel bir şey olduğunu söyleyebiliriz (Çınar, 2009: 174). Tabii ki dinin toplum üzerindeki etkisi bulunmaktadır. Ancak bu etkinin olumlu veya olumsuz olarak hangi oranda ve ne koşullarda olduğunu değerlendirmek göreceli olacaktır. Mesela dini söylemlerle toplumdaki azınlık bir grubun istismarı söz konusu olabileceği gibi (ki bazı cemaat gruplarında din afyon gibi kullanılır) toplumsal birliktelik ve ahlaki düzeyde tutarlılık söz konusu olunca dinin yararlı etkisi göz ardı edilmemelidir. Sonuçta fark edilmelidir ki dini belli davranış kalıplarıyla ve insan eylemlerindeki olumsuz durumlarla şekillenmiş bir yapı olarak görmek için çaba sarf eden Dawkins ve diğer yeni ateistler, iman ve inanç durumlarını felsefi olarak değerlendiremeyecek kadar sığ bir bakış açısına sahiptir. Dini konularda taraflı ve eksik malumatlarla oluşan düşünceleri maalesef ne Dawkins'in mem teorisiyle ne de sosyolojik analizleriyle doğru bir sonuç elde etmeye yaramayacaktır. Çünkü imanın bilimsel temelde açıklanmasının yapılamayacağının farkında olmadıklarını onlara anlatmak bulundukları konum gereği imkânsızdır (Feser, 2008: 20). Mesela Harris, inanç-iman ikileminden yola çıkarak Tanrı inancının ve tüm dini inanç önermelerinin aslında gerekçelendirilmediğini, temelde 'güven' hissini içeren imanın akla yatkınlık, tarafsızlık, içsel tutarlılık ve nezaket unsurlarından arındırılmış inancın bir sonraki adımı olduğunu söyler (Harris, 2014: 71). Yani ona göre gündelik hayattaki veya bilimsel gözlemlerdeki kanıtlanabilirlik olmadan bir şeye inanmak cehaletten başka bir şey değildir. Çünkü ne birisine güvenmek anlamında ona inanmak ne de öldükten sonra hakikatin elde edileceği tarzındaki iddialar iman etmenin gerekçesidir. Pascal tarzında olmasa da biz, iman etmenin veya

etmemenin bir seçim meselesi olduğunu ve bu seçimi yaptıktan sonraki adımda rasyonel sorgulama aşamasına geçildiğini kabul etmekteyiz. Gerçi inanmak veya hangi inanca mensup olacağımız ateistlerin de eleştirdiği gibi tamamen bize bağlı değildir ancak bulunduğumuz inanç veya inançsızlık önerme kümesinden belli sorgulamalarla çıkabiliriz. Bu mümkün olmakla birlikte ne Harris ne de Dawkins'in bahsettiği gerekçelendirmenin objektifliğinden söz edemeyiz.

Dawkins'e göre insanlığa karşı suç niteliği taşıyan dinler savaşlar, cinayetler ve terörün ortaya çıkmasında ana etkendir. Çünkü bu dinler insanları onlar ve biz olarak ikiye ayırmaktadır. Kısaca tarihteki en kışkırtıcı düşman etiketleme unsuru dinlerdir. O, bu düşüncelerini güncel örneklerle temellendirir. Mesela yakın tarihte meydana gelen Nazi katliamı, Yahudi devletinin kurulması ve Müslümanlara yönelik yıkıcı politikalar tamamen bu dini bakış açısının ürünüdür. Ayrıca geçmişte meydana gelen haçlı seferleri, engizisyon gibi olayların sebebi de dindir. Dolayısıyla onun ulaştığı sonuç dinlerin gereksiz olduğudur. Çünkü ölümler onlar aracılığıyla meydana gelmektedir (Dawkins, 2008: 219 vd.). Sonuçta bu görüşlerini John Adams'tan alıntıladığı "Bu dünya olası dünyaların en iyisi olabilirdi, tabi içinde din olmasaydı" sözüyle özetler (Dawkins, 2009: 47). Bu demektir ki laik dünya görüşünde hiçbir faydası olmadığını düşündüğü dine kesinlikle yer olmamalıdır. Dawkins'in ortaya koyduğu bu tabloya dışarıdan bakıldığında aslında haksız olduğunu söylemek zordur. Tek bir farkla ki suçlu olanın dinler değil dindarlar olduğu düşüncesi daha mantıklı olabilirdi. Tarihte din adına birçok savaş meydana gelmekle birlikte, günümüze bakacak olursak, her ne kadar ekonomik sebeplerle savaşların ortaya çıktığı söylense de dini unsurların bunda etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Sadece üç büyük din olarak nitelenen dinler değil, irili ufaklı bütün dinlerin içerisinde hakikat ve kurtuluş yolu olarak dışlayıcı bir tavır vardır. Bu tavır dinlerin genel ve olağan tutumudur. Ancak hakikat ve kurtuluş açısından kendi değerini ortaya koyan dinlerin, ölümlerin veya kötü olayların doğrudan sebebi olduğu sonucuna varmak kolaya kaçmak olacaktır. Çünkü asıl sorun bu dinlerin bünyesindeki insanların sahip olduğu dini inancı yaymak ve korumak içgüdüsüyle gerektiğinde rakip olarak gördüklerini öldürebileceği düşüncesidir. Hatta sadece dinler açısından değil, herhangi siyasi, toplumsal, milli unsurlar söz konusu olduğunda bile insanlar inandığı değerleri yükseltmek için diğerlerine baskı uygulamanın en kolay yol olduğunu düşünebilir. Tarihteki birçok olayda buna şahit olmaktayız. Dolayısıyla temel mesele insanın kendisindedir. Şöyle ki, dünyamızda ateizm dinler gibi propaganda yapamamakta, dindarların sahip olduğu imkânlara sahip olamamaktadır. Şayet ateizm ekonomik ve siyasi olarak küresel bir güç olsaydı, belki de ateistler, dindarlardan daha çok baskı ve ölüme neden olacak eylemlerde bulunacaktı. Mesela Sovyetler Birliği dönemindeki uygulamalar bu duruma örnek gösterilebilir. Bu düşüncemizin Harris'in düşüncelerini işlerken ne kadar yerinde olduğunu göreceğiz. Sonuçta dinler hakkındaki yorumları dindarlardan özellikle de onların olumsuz eylemlerinden yola çıkarak gerekçelendirmeye çalışmak ön yargılı bir tutum olacaktır.

Dawkins, bir şeye inanmak için bilimin ikna edici kanıtları kullandığını belirttikten sonra bir şeye inanmak için yanlış olan üç sebep sayar. Bunlar; gelenek, otorite ve vahiydir. Öncelikle farklı dini geleneklerde insanlara çocukluktan beri farklı inançların empoze edildiğini söyleyen Dawkins, öğretilen bu inançların hiçbir kanıta dayanmadığını söyler. Çocuklar küçük yaştan itibaren Hristiyan, Müslüman veya farklı bir din mensubu olarak yetiştirilmektedir. Kısaca gelenek denen şeyde inançlar kuşaktan kuşağa miras kalmaktadır. Ve bu gelenekler içerisindeki farklı mezhepler çocuklara farklı inançlar empoze etmektedirler. Yani genelden özele gittikçe farklılaşma artar. Meryem'in cennete yükseldiği inancı Dawkins'in bu konuda verdiği örnektir. Farklı dini gelenekler içerisinde Papa, Ayetullah tarzında otoriteler bulunduğunu belirten

Dawkins, bu otoritelerin söylediği iyi veya kötü şeylerin onlara bağlanan insanlar tarafından emir addedildiğini ileri sürer. Bu durum öyle bir hal alır ki, otoriteye bağlı olanlar cinayet işlemeye bile hazır hale gelirler. Üçüncü sebep olan vahiy ise dindar insanların, hissi kanıtlama türü olarak Dawkins tarafından eleştirilir. Bu insanlar inandıkları birçok şeyi vahye bağlamaktadırlar (Dawkins, 2008: 339 vd.). Bu üç unsur tek bir örnekle şöyle açıklanabilir: Hristiyan geleneğinde, Tanrı'nın var olduğu, Cennet inancı, Meryem'in ölmediği inancı, dualara cevap verildiği veya şarabın kana dönüştüğü inançları küçük yaşta çocuklara öğretilmeye başlanır. Kutsal şahsiyetler olarak kabul edilen ve Hristiyanlıkta temel otorite olan Papalar bu inançları insanlara empoze ederler. Bunu yaparken de vahiy aldıkları yönündeki iddialarla insanları ikna ederler. Harris, "aklı başında olan hiç kimsenin inanmayacağı bir şeye dini miras yoluyla inandığımız" ifadeleriyle bu durumu özetler (Harris, 2014: 78). Aslında Dawkins, gelenek, otorite ve vahyin insanlar üzerindeki etkisi hakkındaki düşüncelerinde çok haklıdır. Ancak bu etkinin olumsuz olduğu yönündeki görüşleri ön yargılı ve genelleyici bir tutumu göstermektedir. Gelenek, birikimsel olarak ilerlediği için gelecek nesillere bazı bilgileri ve inançları aktarır. Fakat geleneklerdeki değişimler göz önüne alındığında, her ne kadar peşin kabulün olduğu birçok konu olsa da insanlar eleştirel bakış açısından vazgeçmezler. Buna rağmen çocuklukta bize birçok inancın sorgulama fırsatı verilmeden öğretildiği ve bu inançlardan caymanın zor olduğu da bir gerçektir. Yine de bu durumu olumsuz olarak algılamak, tüm gelenekler ve bu gelenekler kapsamındaki bütün inanç ve malumatlar hakkında genellemeye ulaşmak haksız bir tavır gibi görünmektedir. Aynı durum otoriteler hakkındaki yorumları için de geçerlidir. Dawkins, otoritelerin toplum üzerindeki etkisi hakkında yerinde değerlendirmelere sahiptir. Ancak bu etki sadece inanç konularında olmayıp, bilim, felsefe, siyaset vs. birçok alanda böyledir. Her çağın, toplumun, geleneğin, grubun farklı otoriteleri olması ve bu otoritelerin söylemlerinin bağlayıcı olarak kabul edilmesi alışılagelmiş bir durumdur. Ancak herhalde Dawkins'in söylemek istediği şey, insanlarda eleştirel bir bakış açısının olması gerektiğidir. Gerçekten de bu durum tüm çağlar ve toplumlar için klişeleşmiştir. Bu nedenle Dawkins'in hassasiyetinin önemini vurgulamak gerekir. Eleştirel bakış açısına sahip olmayan insanlar var olduğu sürece peşin kabullerin sonu gelmeyecektir. Bizim sürekli vurguladığımız husus bilimde de benzer uygulamanın var olduğudur. Bu hususu Feyerabend *Özgür Bir Toplumda Bilim* (1999) adlı eserinde şu an bilimin en gözde din olduğu şeklindeki görüşleriyle vurgular. Dawkins, yukarıda bu düşüncelerini öne sürmeden ilk önce bilimin ikna edici kanıtlar sunduğunu ve diğer üç etken gibi değerlendirilmemesi gerektiğini söylerken bilimi farklı bir yerde konumlandırma çabasındadır. Biz tam aksini düşünmekteyiz. Çünkü bilim gelenek, otorite gibi kavramlardan bağımsız olarak değerlendirilebilecek bir şey değildir. Her gelenekte farklı zamanlarda değişik boyutlarıyla ele alınan bilim, insanlık tarihi boyunca değişik otoritelerce farklı teoriler öne sürülerek insanlığa sunulmuştur. Bu nedenle bilim konusunda da bulunulan zaman aralığına göre peşin bilgiler sunulur. Netice itibariyle gelmek istediğimiz nokta, şimdiye kadar evrim teorisi hakkında söylediklerimizi hatırlarsak, evrimin bazı otoritelerce bize kabul ettirilme çabasının Dawkins'in belirttiği etkenlerden pek farkı olmadığıdır.

Bu durumu inanç sahibi olmanın ve inançsızlığın dogmatizmle ilişkisi bağlamında açıklayabiliriz. Dogmatizm ister inançlı ister inançsız anlamda olsun kişilerin zihinlerini benzer işleyişe sevk eder. Dini gelenek içerisinde oluşmuş bazı inançların kesin hakikat olarak görülmesi sonucu oluşan dini dogmatizm kişiyi belli bir çerçevenin içine hapsederken yeni ateistler gibi Darwinciliği mutlak hakikat olarak benimseyenler de aynı mantıkla bulundukları hayat görüşlerinin dışında yer alan her şeye karşı tepkili olacaklardır. Kısacası her iki taraf da bulun-

dukları dogma hapishanesinin esirleridir. Dolayısıyla Dawkins'in bilimsel kesinliğe bu denli vurgusu sahip olduğu dogmatik inancın verdiği ön yargıdan kaynaklanmaktadır (Çınar, 2009: 179-180). Harris'in verdiği üç örnek üzerinden bu durumu özetleyebiliriz. Birinci örnekte haber sunucusu herhangi bir yerde yangın çıktığını söylemektedir. İkinci örnekte insanların kalıtım yoluyla ebeveynlerinin DNA'sına ait unsurlar aldığımız yönünde biyolojik bir yargı var. Üçüncü örnekte İsa'nın bakire bir kadından doğduğu, onun Tanrı'nın oğlu olduğu ve ona inananların kurtuluşa ereceği bildirilmektedir. Harris, birinci örnekte yangının her ne kadar düzmece olduğu düşünülse de kanıtlanabilir olduğu, ikinci örnek hususunda ise Popper ve Kuhn eleştirilerine rağmen bilimin bize yıllarca süren deney ve gözlemler sonucunda güvenebileceğimiz bilgiler sunduğunu söyler. İsa hakkındaki tarihsel bilgilerin ise hem kanıtlanmasının hem de mantıksal olarak anlamlandırılmasının zor olduğunu ileri sürer (Harris, 2014: 81-82). Şimdi bu noktada biz duyu tecrübesi ve bilimsel verilerle dini tecrübenin aynı epistemik statüde olduğunu ileri sürmeyeceğiz. Çünkü dini tecrübenin böyle güçlü objektif bir statüye sahip olmadığını biliyoruz. Ancak verilen örneklerdeki sorun duyu tecrübesi ile dini tecrübeyi aynı kategoride değerlendirmekten kaynaklanır. Adı üstünde duyu tecrübesi ile elde edilen bilgi kanıtlanabilir ve test edilebilir duyusal bilgi ve onun üstüne bina edilen bilimsel çıkarımlardan yola çıkılarak oluşur. Dini tecrübedeki sübjektiflik ise en başından beri söylediğimiz gibi subjektif güvenin ifadesidir. Hakeza Harris ve Dawkins'in bulundukları natüralist bakış açısıyla bu tecrübeyi anlamlandırmanın zorluğunun farkındayız. Zira birçok dindar bu tür tecrübeyle oluşan inanç önermelerinin gerçekçi olmadığını düşünür. Yine de imanının temelinde yatan dini tecrübeye güvenle dindar kimliğini farklı şekillerde de olsa oluşturur. Bu noktada diğer problem farklı alan olan duyusal tecrübe temelinde inancı veya inançsızlığı gerekçelendirme sorunudur. Gözlem verileriyle bir yargının doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkar. Bilimsel gelişmeler de bulunulan çağa ve teoriye göre değişiklik arz eder. Ancak değişen bu bilimsel verilerden yola çıkarak metafiziksel alanla ilgili olumsuz bir değerlendirme yapmak saçmadır. Natüralist bir bakış açısına sahipseniz ve bilimsel verilerden başka güveneceğiniz bir şey yoksa Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayan bir delil olmadığını söyleyebildiğiniz gibi var olmadığının kanıtını bulmadığınız sürece olumsuz yargıdan sakınmalısınız. Ancak nedense yeni ateistler bilimsel alanla kendilerini hapsedip, eldeki bilimsel verileri dini inancın karşısında konumlandırarak birer dogma haline getirmekte ve bilimin kanıtlayamadığı Tanrı'nın var olmadığına yani tanrısızlığa inanmaktadırlar.

4. Din-Ahlak İlişkisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki hayata bakışlarının her alanında evrimsel bakış açısına sahip olan yeni ateistler, ahlak konusuna da evrimsel bir çerçevede yaklaşırlar. Yani nasıl biyolojik olarak evrimleşme söz konusu ise toplumsal olarak bir diğer deyişle ahlaki olarak da evrimleşme söz konusudur. Hatta iki evrimleşme arasında sıkı bir bağ vardır (Özgökman, 2015: 155). Şöyle ki biyolojik hayatta kalma savaşı içerisinde doğal seçilim süzgecinden geçmek zorunda olan insanlar, toplumsal yönlerini geliştirerek bazı davranışsal kalıplara sahip olmuşlardır. Mesela akraba genleri taşıyan toplumlar, kendi genlerinin yaşamasını sağlamak için yardımlaşmak zorundadır. Dawkins bencil gen teorisi ile bu durumu gayet açıkça belirtir. Bencilliğin karşısına koyduğu iyiliğin neden gerçekte olmadığını açıklarken dört madde sayarak ahlaka bakış açısını sergiler ve doğal seçilim filtresinden geçen her bireyin bencil olması gerektiği ilkesi gereğince iyilik denen şeyin yokluğunu ve bize iyi gibi gelen davranışların altında bencil tutumumuz yattığını savunur. Bunlardan ilki akrabalık bağlarıdır. İkincisi yapılan iyiliğe karşı iyilik beklemektir. Böylece aslında karşılıksız bir iyilikte bulunmamış ve bencilce davranmışızdır. Üçüncüsü ise iyi olarak ün yapmanın yararlarından faydalanmaktır. Sonuncusu ise iyi davranışlarda bulunarak

eşsiz bir kişiliğe sahip bir görüntü sergilemektir (Dawkins, 2009: 197-202). Aslında Dawkins'in bu görüşünün temeli, doğal seçilim sürecinde hayatta kalmanın zihinsel ve ahlaki gelişmişliğe bağlı olduğunu ileri süren Wallace'nin evrimsel ahlak görüşüne dayanır (Özgökman, 2015: 156).

Harris de Dawkins'in bu görüşüne benzer şekilde ahlaki eylemlerimizin kökeninin dini değil biyolojik olduğunu kabul eder. Mesela Dawkins'in bencillik vurgusunu "kişinin tamamen bencilce sebeplerden dolayı daha sevgi dolu ve daha merhametli olmayı arzulayabilir" (Harris, 2014: 208) şeklinde tasdik eder. Ona göre dini fikirlerin bizi etik bir yaşam sürdürmeye yönlendirmesine gerek de yoktur ki aslında din ahlaki kimliğin en büyük kısıtlayıcılarından biridir. Dinler etik konusunda bilimden daha tatmin edici cevaplar üretemezler. Biyolojik gerçekler tasarımcı bir tanrıya ve ondan gelen ahlaki ilkelerin açıklamasına uygun değildir. Dolayısıyla evrimin açıklamaları Tanrı inancına bağlı oluşan ahlaki ilkelerden daha makuldür. Harris bu meseleyi kötülük problemiyle bağlantılı şekilde açıklar ve her şeyi bilen iyilik sever bir Tanrı'nın yarattığı dünyadaki olumsuzlukların evrim teorisindeki açıklamalara göre daha karmaşık olduğunu vurgular (Harris, 2014: 188).

Dawkins bu durumu kutsal kitaplardan hareketle insanlığa faydalı olabilecek bir ahlak anlayışı inşa edilemeyeceğini belirterek açıklar. Çünkü tutarsız belgelerden oluşmuş İncil ahlak kurallarının kaynağı olamayacağı gibi Eski Ahit'teki birçok olayda farklı ahlaksızlık örnekleri mevcuttur. Bu noktada Dawkins kutsal kitapların literal anlaşılmaması gerektiği şeklindeki bir savunmanın bu durumu örtmeyeceği söyler. Ancak buna rağmen birçok inananın kutsal kitaplardaki hikayelerin gerçek olduğunu düşünmelerinin ciddi sorunlar doğurduğunu vurgular. Mesela en açık örnek kötülük meselesi bağlamında değerlendirilebilecek farklı türden olayların dini çerçevede cevaplanamamasına rağmen insanların bu hikayelere dayanarak mantıksız sonuçlar üretebileceğidir (Dawkins, 2009: 220-222). Kadına karşı tutumlardan başkalarına karşı gerçekleşen zulüm eylemlerine kadar birçok uygulamada kutsal kitapların dindarları olumsuz etkisini vurgulayan Dawkins, ateistlerin bile yapmayacağı tarzda ahlaki olmayan eylemler içerisinde bulunulduğuna dikkat çekmektedir (Dawkins, 2009: 229). Tabii ki bu durum dindarların kötü, ateistlerin iyi eylemlere sahip olduğu anlamında ele alınmamalıdır. Dawkins'in buradaki mantığı dindarların kötü eylemlerini din adına gerçekleştirirken, ateistlerin yaptığı kötülüğün ateizm adına yapılmadığıdır (Dawkins, 2009: 256).

5. Harris: Pratik Alanda Dinin Etkisi

Bu noktaya kadar daha çok Dawkins'in düşünceleri bağlamında yeni ateizmin dine yönelik tutumunu irdeledik. Şimdi yeni ateizmin önemli bir diğer temsilcisi olan Harris'in görüşleri bağlamında pratik alanda dinin nasıl yorumlandığını görelim. Harris, dini çeşitlilik sorununu dine yönelik tutumunda temel bir problem olarak ele alıp dinin özünde hoşgörüsüzlüğün var olduğunu ileri sürer. Ona göre dinin özündeki dogmatizm, toleranssızlık, irrasyonellik, saçmalık, mutlaklık iddiaları vb. nitelikler dini çatışmayı engelleyecek her türlü müzakerenin önündeki engeldir (Zenk, 2013: 773-774). Bu görüşünü toplumsal örneklerle desteklemeye çalışır. Toplum içerisinde din anlayışının eleştirilmesinin bir tabu olduğunu, dini inanca sahip kişilerin olumsuz eylemlerde bulunduğunu ve özellikle diğer din mensuplarına karşı tutumların insan hayatına tehdit oluşturduğunu farklı örneklerle vurgular. Dawkins gibi aşırı dincilerin yanında ılımlı dincilerin de insanoğlunu uçuruma sürüklediğini iddia eder (Harris, 2014: 15). Bu noktada biz dinin özünde dışlayıcı olduğunu söyleyebilir ve dini hoşgörünün mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Yani Harris, dini dışlayıcı tutumla hoşgörüsüzlüğü aynı kefeye koymuş diyebiliriz.

Böyle bir savunmaya karşılık kendisi, din adına işlenen kötülüklerin dinin özünde olmadığı aksine insan doğasından kaynaklandığı ve nitekim bunu engellemenin en etkili çaresinin de yine din olduğu yönündeki düşüncenin mantıksal bir açıklama olmadığını belirtmektedir (Harris, 2014: 17). Yine de teoride dışlayıcı olmanın Harris'in anladığı şekliyle pratikte eylem ürettiğini söyleyemeyiz.

Harris'e göre aslında ılımlı din anlayışı dinin kendisinden kaynaklı değildir aksine modern çağın zorunlu bir getirisidir. Kutsal metinlerdeki katı dışlayıcı ayetlere atıfla, çağdaş toplumlarda insanların dine yönelik şüpheci tavırları sonucunda bu metinlerin literal olarak okunmasından vazgeçildiğini söyleyen Harris, kökten dincilere göz yuman ve mantıkla hareket edip inançlarından vazgeçmeyen ılımlı dincilerin hem inanç hem de mantıklarına ihanet eden kişiler olduğunu ileri sürer (Harris, 2014: 23). Fakat buradaki sorun Harris'in ılımlı kavramına yüklediği anlamdan kaynaklanır. Onun ılımlı dindardan kastı dini inancından soğumuş, dini hakikati sorgulayan veya akabinde ondan vazgeçen kişidir. Ancak katı olarak nitelenen ancak şiddetin ve insan hayatına son vermenin çözüm olmadığını düşünen dindarların var olması katı-ılımlı ayrımının pratikte pek de uygulanabilir olmadığını göstermektedir.

Harris, dinlerde görülen bazı olumlu yönlerin dinin faydalı olduğunu anlamına gelmemesi gerektiğini vurguladığı gibi insanlık için faydalı olan uygulamaların dini gelenek içerisindeki insanların olumlu eylemleri olarak yorumlanması gerektiğini savunur. Mesela İslam bilginlerinin Antik Yunan eserlerini tercüme etmesi ve büyük bir ilmi birikim sağlaması hem kendileri için hem de Batı dünyasındaki Rönesans hareketleri için olumlu yönde etkiye sahiptir. Harris bu noktada tarihin o dönemlerinde her bireyin ister istemez bir dini gelenek içerisinde kimlik kazandığını bu sebeple tarihsel süreçte birçok kişinin insanlığa hediyesi olan uygulamaların dine değil kişiye atıfla açıklanmasının daha makul olduğunu düşünür. Yani din insanlığın ilerlemesinde faydalı bir etkiye sahip olmadığı gibi bir dini gelenek içerisindeki kişinin gerçekleştirdiği ilmi, fikri, bilimsel vs. kazanımlar kişinin kendinden kaynaklıdır. Dahası ona göre bir dini kimliği sahiplenmiş bir kişinin insanlığın birikimine katkı yapması ve bu sebeple görünürde de olsa dini inancın uygarlıkta olumlu iz bırakması dini inancın lehine bir argüman olarak yorumlanmamalıdır (Harris, 2014: 116). Öyle görünüyor ki Harris bulunduğu ikilemi tutarlılık olarak benimsemiştir. Çünkü bir yandan insanlığa zararı dokunan olumsuz eylem ve uygulamaların kişilerden azade dini inancın ürünü olduğunu söylerken diğer yandan insanlığa olumlu etkisi olan her türlü unsur dini geleneği sıkı şekilde benimsemiş bir dindarın etkisiyle ortaya çıksa bile bundan din lehine herhangi bir çıkarımda bulunulmaması gerektiğini ileri sürer. Yeni ateistlerin "faydalı her şey insanın, zararlı her şey de dinin eseridir" ön yargılı anlayışının bundan daha açık şekilde açıklanması herhalde mümkün değildir.

Dinin faydalı görünen en önemli özelliklerinden birisi insanları toplumsal anlamda kaynaştırma niteliğidir. Harris, bu özelliği takdir etmekle birlikte günümüzde kaynaşmanın çağdaş ekonomik, çevresel, siyasi vb. etkenlerle zaten sağlandığını bu sebeple dinin bu niteliğinden faydalanmak gerekmediğini söyler. Dolayısıyla geçmişte kutsal addedilen birçok şey gibi dinin de geçmişteki kutsallığının bugüne taşınmasını kabul etmez. Çünkü ona göre dinin içinde barındırdığı zararlar çağdaş dünyadaki bu etkenlerle ortadan kaldırılamamaktadır (Harris, 2014: 26). Nitekim Dawkins gibi ona göre de son on yılda milyonlarca insanın ana ölüm nedeni dindir. Bunu dünya genelindeki din adına yapılan irili ufaklı savaşlarda görürüz. Farklı dine mensup toplumlar arasındaki anlaşmazlık ve savaşların sebebi her ne kadar siyasi ve ekonomik bağlamda değerlendiriliyorsa da Harris'e göre gerçek sebep mantık dışı dini inançlardır. Kısaca dinin zararlı olması tesadüfi değil inanç temelli olmasından kaynaklı bir zorunluluktur (Zenk, 2013:

773). Üzücü olan ise insanların kendi hayatlarına son verirken başkalarına da zarar vermeleri ve bunun karşılığında ödül kazanacakları düşüncesidir (Harris, 2014: 29). Harris bazı çarpıcı örnekler verirken her ne kadar Hristiyanlığın engisizyon, anti semitizm ve cadı avı vb. tarihsel verilerini irdelese de günümüz söz konusu olunca bunu İslam dini üzerinden yapar. Biz burada bu örnekleri tartışmayacağız. Ancak şunu belirtmekte fayda var ki, maalesef Harris'in söylemlerinde doğruluk payı küçümsenmeyecek derecede fazladır. Şöyle ki İslam dünyasında aynı dine mensup farklı gruplar yer almakta ve dinin gerçek sahipleri hatta Tanrı adına konuşmaya hak kazanmış gibi davranan kesimle dini düşünce, algı ve yaşantının farklı olması gerektiğini ileri süren değişik gruplar arasında sürekli çatışma mevcuttur. Tabii ki Harris bu durumu ılımlı ve katı din anlayışı ayrımında pek bir fark görmediğini söyleyerek cevaplayacaktır. Ancak yinelemek gerekirse biz mevcut duruma bakarak dinin zararlı olduğu sonucunu elde edip dine karşı tavır almaktansa mevcut sorunun dinde değil din anlayışında olduğunu düşünüp sorunu çözmeye çalışmalıyız. Kısacası görünen o ki Harris belli kavramlar aracılığıyla din konusundaki açıklamalarını din adına eylemlerde bulunan bazı dindarlardan yola çıkarak yapmaya çalışmaktadır. Katı-ılımlı din ayrımı ve dışlayıcılığın teori-pratikteki yansımaları söz konusu olunca bunu açıkça görürüz. Ancak o, bu değerlendirmeleri irdelemekle birlikte asıl suçlunun inancın kendisi olduğu görüşünden vazgeçmez (Harris, 2014: 92).

Harris, 11 Eylül saldırısını yapanlarla Beyaz Saray'da elinde İncil ile dolaşıp dua seansları yapanların pek bir farkı olmadığını belirterek, her iki karşıt gurubun eylemleri sonucunda insanoğlunun gelecekte kaygılanması gereken bir yola girildiğini ileri sürer. Ona göre Ortaçağlardan beri kutsal bir savaş içerisinde bulunduklarını ilan edenler gelecekte insanlığın sonunu hazırlamak için ister istemez zemin hazırlamaktadırlar. Bunun temel sebebi ise rasyonel düşüncenin barınmadığı dindir. Dolayısıyla insanların birbirini öldürmesine neden olan bu yapıdan ve onun getirisi olan bağnazlıktan kurtulmak gerekmektedir (Harris, 2014: 50-51). Acaba Harris bu düşüncelerinde ne kadar samimidir? Bu noktada ilginç olan şey Harris'in yukarıdaki düşünceleriyle çelişecek ifadelerde bulunmasıdır. O, inanç ve eylem arasındaki bağlantıya dikkat çekerken birtakım insanların hiçbir şekilde barışçıl yöntemle ikna edilemeyeceğini söyleyerek bu kişilerin nefsi müdafaa bağlamında öldürülmelerinin haklı bir eylem olacağını ileri sürer. Buna örnek olarak ise ABD'nin Afganistan'daki eylemlerini gösterir. Dahası bunu birçok batılı ülkenin yapmak zorunda olduğu şey olarak görür (Harris, 2014: 58). Aslında buradaki çelişki az geride anlatmak istediğimiz şeyi özetlemektedir. İnsanlar dini veya siyasi bağlamda farklı şeyleri kuşanarak karşıt guruplar meydana getirmekte ve böylece birbirlerine zarar vermektedirler. Burada Harris'in yaptığı ise Batı'nın Doğu'ya karşı konumlandırılması ve her halükârda haklı görülmesidir. Doğal olarak buradan çıkaracağımız iki temel husus vardır. Birincisi şayet yeni ateistlerde yeterli güç olsa benzer eylemleri dinden ve dindarlardan kurtulma adına yapacaklarıdır. İkincisi ise sosyolojik olarak farklı insan guruplarının var olduğu her yerde sebebi değişmekle birlikte bir kutuplaşmanın her zaman var olacağıdır. Dolayısıyla bir tarafın terör olarak kabul ettiği bir eylemi diğer taraf savunma olarak niteleyebilir. Dikkat çekmek istediğimiz bir husus daha var. Mesela Hristiyan dünyadaki engizisyon tüm Hristiyanlarca tasdik edilmeyeceği gibi İslam dünyasındaki bazı şiddet eylemleri tüm Müslümanlarca onaylanmamaktadır. Bu da bahse konu olan kesimlerin yukarıda Harris'in değerlendirmesinde içerilen hoşgörüsüzlükten daha barışsever olunabileceğinin kanıtıdır. Ki kendisi Müslümanların Hristiyanlar gibi dini inançlarının birçoğundan vazgeçtikleri takdirde daha güzel bir gelecek inşa edilebileceğini söylerken hem ne kadar subjektif bir tavır takındığını göstermekte hem de Hristiyan dünya açısından bir yönüyle doğru bir tespit yapmaktadır. Şöyle ki Hristiyan dünya gerçek dini değerlerin-

den kopuktur ancak bu durum onları günümüz dünyasında diğer bütün dindar topluluklardan daha olumlu eylemler yapmaya sevk etmemektedir. Harris, İslam dünyasında Hristiyanlık tarzı bir dönüşümün yaşanmasından ümitvar olmadığını belirtirken bir tarafı daha ılımlı ve barış yanlısı diğer tarafı ise terör ve şiddet yanlısı olarak gördüğünü itiraf etmektedir. Halbuki günümüz dünyasında evrensel problemlerin hangi siyasi ve dini gerekçelerle ortaya çıktığını daha objektif değerlendirmelerle irdelemesi daha anlaşılır bir tutum olurdu. Tabii ki bu değerlendirmemiz İslam dünyasındaki cehalet ve yanlış din algısının ciddi zararlarının olduğunu görmemize engel değildir. Ancak bu daha çok öncelikli olarak dini geleneğin kendi iç problemi olarak değerlendirilmelidir. Aksine Harris ve diğer batılı düşünürlerin Hristiyan dünyasının demokrasi ve özgürlük söylemleriyle bir şekilde yüceltilmesi ve İslam dünyasının "cihat" ve "radikal islam" kavramlarıyla eleştirilmesi tavrından vazgeçmeleri gerekir. Çünkü dünya huzuru için zorunluluk olarak addedilen birçok müdahalenin arkasında farklı dini ideallerin olduğu gerçeğini görmeliyiz. Bu durum bir yandan yeni ateistlerin dinin olumsuz yönlerinden bahsederken dindarlar üzerinden okunması gereken doğru bir değerlendirmesi olarak görülmesi gerekirken diğer yandan bir şekil tarafsız değerlendirmeler yapamadıklarının da göstergesi olarak kabul edilmelidir. Harris, her ne kadar temel sorunun inançta olduğunu söylese de Huntington'un Batı-İslam çatışması tezinden yola çıkarak, şayet bir çatışma varsa ve dinden vazgeçilemiyorsa Batı'nın çatışmayı kazanması gerektiğini vurgular (Harris, 2014: 139). Çünkü ona göre İslam dini geçmişte parlak dönemler yaşasa da günümüzde insanlık için en tehlikeli yapı konumundadır. Ayrıca Harris, yeni ateist felsefenin samimi bir müridi ve dine karşı söylemlerinde aşırı ifadelere yer veren bir düşünür olmasına rağmen yukarıda bahsedilen çatışma durumuna binaen diğer pek çok söyleminde bir evanjelist gibi davranmaktadır. ABD'nin İslam dünyasında yaptığı katliamların masum birer operasyon olmadığını ya da Batı'nın en az terörist ilan ettiği kişi ve gruplar kadar suçlu olduğunu dile getiren Baudrillard ve Chomsky gibi düşünürlere karşı elinde kutsal kitabı ve dua ederek masum insanlar üzerine bomba yağdıran radikal evanjelist bir ABD dış siyaset sorumlusu gibi söylemlerde bulunmaktadır. Ona göre dünyadaki topluluklar pek çok yönden birbirinden üstündür. Dolayısıyla üstün olanın yaptığı her eylemin olumsuz olarak görünen sonucu, o eylemi yapmaması durumunda sebep olunacak vahim durumdan daha evlâdır (Harris, 2014: 151 vd.). Neticede Harris ve onun gibi düşünen pek çok kişinin temel sorununun inanma ya da inanmamayla bağlantılı olduğunu söyleyemeyiz. Mesele insani davranmak ve üstünlük psikolojisiyle hareket etmemektir. Görünen o ki Harris'in bilimin önderliğindeki ateist toplum hayali, Mesihi bekleyen bir evanjelistten pek de farklı değildir. Çünkü elinde gücü bulunduranın yaptığı insanlık dışı eylemlerin her iki kesim tarafından da benzer şekilde gelecekte gerçekleştirilme ihtimali mevcuttur. Nitekim kendisi de ABD'nin Ortadoğuda yaptığı eylemlerin fanatik dinciler tarafından gerçekleştirildiğini ve metafizik bir dini arsızlaşma örneği olduğunu söyler (Harris, 2014: 165). Ancak yinelemek gerekirse Harris, din konusunda yeni ateizmin felsefi temelde başlayan değerlendirmelerini sosyolojik bağlamda derinleştirdiğini zannederek öncelikli problemin İslam dünyasındaki dini yaşantı olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla ortaya çıkan tabloda gelecek için öncelikli ortadan kaldırılması gereken tehlike İslam dinidir. Sonrasında ise Hristiyan ve Yahudi inancıyla hesaplaşmaya girmektedir. Sonuçta bizce Harris kademeli bir din düşmanlığı yaptığı gibi bu tavrını sergilerken tarafsız olmamakta ve gelecekte inşa etmeye çalıştığı barışçıl toplumun kökeninde eleştirdiği şiddet eylemlerinin gerekli olduğunu ima etmekle yeni ateizmin düşünce ve söylemlerinin ne denli tezatlık içerdiğini itiraf etmektedir.

Quentin Smith, yeni ateistlere göre daha ciddi bir ateizm savunucusu olmasıyla birlikte modern dönemdeki ateistlere yönelik eleştiride bulunur. Bu eleştirinin temelinde çağdaşı olan

birçok ateistin, teistlerin öne sürdüğü sofistike argümanlar karşısında hiçbir uğraş sergilemeden sadece belli dindarlar üzerinden ve dini inançların basit karikatürize edilmesiyle ateizmi savunmaları yatar (Feser, 2008: 22). En başta söylediğimiz gibi yeni ateistler iman ettikleri hayat anlayışı yani bilim ve bilimin her türlü pozitivist yansımasıyla düşünce ürettikleri için bu çerçeve dışında yapılan hiçbir değerlendirmeyi tartışmazlar. Yani Quentin Smith, Michael Martin vb. ateist filozofların yaptığı gibi teistlerle cesurca tartışmalara girmeleri onlardan beklenemez. Çünkü bulundukları alanın dışındaki her türlü tartışmada zayıflık göstereceklerinin farkındadırlar. Zira ateizmlerini temellendirmede Dawkins dışında büyük bir çaba sarf eden yoktur. Mesela Harris, Smith'in eleştirdiği gibi dinin olumsuz tarihsel ve toplumsal yansımaları üzerinden ateizme pay çıkarma çabasındadır. Bir bakıma bu durum son zamanlarda özellikle Türkiye'de baş gösteren deizm hastalığıyla benzerdir. Mesela Türkiye'de teizmin, deizmin vs. kavramların felsefi bağlamları bilinmeden ve "işte dindarlar böyleyse biz bu dinden değiliz" ya da "bu kadar sıkıntı yaşıyorum ve dua ediyorum ancak tanrı beni duymuyor ve yardım etmiyor" şeklindeki yakarışlarla dinden soğuyup deist olduğunu ifade edenler gibi yeni ateistler de daha genel bir din ve dindar eleştirisi yaparak ateizmin gerekçelendirildiğini düşünmektedir.

Sonuç

Doğal seçilimi güçlü olanın hayatta kalması olarak ele aldığımızda evrimci anlayışa sahip birisinden doğal seçilim sürecini hızlandıracak ya da engellemeyen her türlü vakıaya karşı çıkmaması beklenir. Doğal seçilim sürecinde dinin Dawkins'in bahsettiği tarzda bir yan ürün olduğunu kabul etsek ve dinin zararlı birçok yönünün olduğuna kanaat getirsek, zayıf olanların etkileneceği bir süreçte doğal seçilim sürecine müdahale etmemek adına dinin ortadan kalkmasını istemeyiz. Ancak güçlü olanın hayatta kalmasına destek olmayan bir yapı olursa buna karşı çıkmamız icap eder. Doğal seçilim süreci ahlaklı ilkeleri öneren, eşitliği savunan, zayıfı koruyan ve adaleti ön plana çıkaran bir süreç değildir. Çünkü temelinde her bağlamda 'bencillik' yer alan evrim teorisinde bu tarz hususların tamamı görünüşte işlerdir. Dolayısıyla bu durumun görünürde de olsa tam karşısında toplumsal birliktelikten kadın haklarına, çocuk ölümlerinin engellemesinden toplumsal adalet duygusunun yerleşmesine kadar birçok hususta ahlaki öğütler vaat eden din konuşlanmaktadır. Fakat Dawkins ve Harris bu hususların hiçbirinin dinde yer almadığını aksine her türlü zararlı düşünce ve eylemlerin dinde yer aldığını ileri sürmektedir. Bu noktada ya dinin kültürel evrimsel süreçte bencil ögelerin açık dışa vurulması olarak yorumlanması gerekecek ya da gerçekten ideal ahlak görüşüne sahip olan bir yapı olduğunun hakkı verilecektir. Dawkins'in yapması gereken de kültürel evrimdeki sürece müdahale etmeden ve süreci kendi natüralist bakış açısıyla birlikte inançsızlığına göre yorumlamadan olağan seyrinde değerlendirmekti. Ancak Dawkins din söz konusu olunca bilimsel bakış açısını bir kenara bırakıp ön yargılarıyla hareket etmektedir.

Evrimci ve ateist olan birinin din ile bilimin çatıştığını düşünmesi gayet anlaşılır bir durumdur. Burada Dawkins için söz edebileceğimiz çelişki din ile bilimin işleyiş mekanizmalarının farklı olduğunu kabul etmemesidir. Yine de dinin içerisinde olan birisinin bu işleyiş mekanizmasının farklılığın farkındalığına sahip olmadığına bir nebze olsun hak verelim. Ancak Dawkins açısından problem devam etmektedir. Nedensellik yasalarına göre işleyen ve temelinde bilme durumu olan bilim ile anlamlandırma eylemi içermekle birlikte huzur eksenli işlev gören dinin çatıştığı iddiası dini hayatın içerisinde olunmadan nasıl elde edilebilir? Şayet dini sadece dışsal özellikleriyle yani zamanla oluşmuş geleneklerle sınırlı görüyorsak elbette bazı dinlerin ve dini inançların bilimle çatıştığını söyleyebiliriz. Fakat bu durum Tanrı'ya iman eylemiyle bilimsel bilginin açık şekilde çatıştığını kanıtlamamaktadır. Dolayısıyla imana sahip

olmadan iman ediminin bilimle çatıştığını söylemek olsa olsa ideolojik bir bakışın ürünü olabilir.

Neticede hem teorik hem de pratik bağlamda yeni ateizmin dine bakışında ciddi problemler bulunmaktadır. Dawkins'in gen mem benzetmesinden yola çıkarak oluşturduğu teorik yapının kendisi ve pratik yansımalarındaki görüşleri de objektif değerlendirmeler içermemektedir. Hatta bu durum Harris'in değerlendirmelerinde daha açık şekilde görülmektedir. Nitekim çağdaş dünyada meydana gelen toplumsal çatışmalardan ve olumsuzluklardan yola çıkılarak ateizmi temellendirmek ateist olarak Smith'in söylediği gibi ciddiyetten uzak bir tutum olacaktır. Bu noktada söylenebilecek tek şey, yeni ateistlerin natüralist çerçevede dine bakışları her daim sınırlı değerlendirmeler içereceğidir.

KAYNAKLAR

Altuner, İ. (2016). Dawkins ve Tanrı Hipotezi Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 10, 15-31.

Ayşan, E. (2011). Yanılgılar ve Tanrı. İstanbul: Kavim Yayınları.

Bilgili, A. (2018). Bilim Ne Değildir? Yeni Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi. İstanbul: Doğu Kitapevi.

Brodie, R. (2010). Akıl Virüsü: Yeni Memetik Bilimi. (Özgü Çelik, çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.

Çınar, A. (2009). Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak. İstanbul: Profil Yayıncılık.

Dawkins, R. (2004). Ataların Hikayesi. (Ahmet Fethi, çev.). İstanbul: Hil Yayınları.

Dawkins, R. (2007). Gen Bencildir. (Asuman Ü. Müftüoğlu, çev.) Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Dawkins, R. (2008). Bir Şeytan'ın Papazı (Tunç Tuncay Bilgin, çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.

Dawkins, R. (2010). Kör Saatçi. (Feryal Halatçı, çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Dawkins, R. (2011). Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak. (Fahri Yılmaz vd., çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.

Dawkins, R. (2009). Tanrı Yanılgısı. (Tunç Tuncay Bilgin, çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.

Dennett, D. C. (2006). Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking Penguin.

Distin, K. (2005). The Selfish Meme. Cambridge: Cambridge University Press.

Einstein, A. (1989). (Ed.) Ducas H. and Hoffmann B. The Human Side. New Jersey: Princeton University Press.

Feser, E. (2008). The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism. South Bend: St. Augustine's Press.

Feyerabend, P. (1999). Özgür Bir Toplumda Bilim. (Ahmet Kardam, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Flew, A. (2014). Yanılmışım Tanrı Varmış. (Hasan Kaya ve Zeynep Ertan, çev.). İstanbul: Profil Yayıncılık.

Harris, S. (2014). İnancın Sonu. (Tunç Tuncay Bilgin, çev.). İstanbul: Kuzey Yayınları.

Özgökman, F. (2015). Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), S. 19, 153-173

Stenger, V. J. (2009). The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason. New York: Prometheus Books.

Sterelny, K. (2001). Dawkins vs. Gould. Combridge: Icon Books.

Yıldırım, Ö. A. (2018). Nefis, Benlik ve Bilgi. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Zenk, T. (2013). (Ed.) Stephen Bullivant and Michael Ruse. New Atheism, The Oxford Handbook of Atheism (s. 770-815). New York: Oxford University Press.

orhanozturhan

Tasarımsızlığın Tasarımı: Bir Neo-Ateizm Değerlendirmesi

Filed under: Bilim Felsefesi — Yorum bırakın
Nisan 9, 2014

Bütün insanların kendilerine göre bir "haklı gelme" sevdası vardır. Haklı gelmek isteriz. Haklı olmamak kimsenin tahammül edebileceği bir şey değildir. Çünkü haklı olmayınca çelişkili olmuş oluruz. Demek ki haklı olmak veya kendimizi haklılaştırmak(self-justification) zorundayız. Bu psikolojide Bilişsel Çelişki Kuramı'nın gereğidir. Kimse bundan kaçamaz. Kaçamadı da.

Kaçamayanlar arasında Neo-ateizm kervanının yolcuları da var. Mesela Richard Dawkins son yıllarda bestseller kitaplarıyla ateistlerin rehberi haline gelmiş bir yazar olarak haklı gelmenin en bariz örneklerini kitaplarında işlemiştir. Aynı şekilde Victor Stenger gibi ateist fizikçiler de aynı yolun yolcusudur. Bildiğimiz Klasik ve Modern Mantık yasalarını delip geçen, popüler, yeni(!) fikirleriyle adeta beyin fırtınası koparmaktadırlar bu insanlar. Tanrı'yı laboratuvara sokarak ona işkenceler yapmayı planladıkları için, davalarında haklılaşmak için her yolu denemeye hazırlar. Tabi birçok insan bu yazarların kaleminden dökülenleri kutsal bilim yasası(!) sandığı için bunlara cevap verirken bile yazarların kurduğu kavram dünyasından dahi çıkamamaktadır yazık ki. Buna küçük bir örnek vereyim.

Mesela Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı adlı kitabında evrenin hiçbir yerinde dünya gibi bir gezegenin olmadığını konu eder. Üzüntüsünden adeta kahrolmaktadır. Canlılığın oluşabilmesi için Dünya'nın Güneş sisteminde tam Goldilocks kuşağında bulunması gerekmektedir ve öyledir. Yani daha uzak olunca canlılığa izin vermeyen soğuklar, daha yakını da sıcakları getirir. Aynı zamanda Galaksi içinde de Goldilocks kuşağında olunması gerekir ve Dünya oradadır. Olmasaydı canlılık oluşamazdı. Güneş sistemimizin de çift yıldızlı değil, tek yıldızlı olması gerekir ve güneşimiz tektir. Yani canlılığın oluşabilmesi için aynı anda birçok şart sağlanmalıdır. Bu yüzden Dünya çok nadir bulunan bir yerdedir. Richard Dawkins tüm bunlara bakıyor ve diyor ki; dünya bu kadar çok zor bir ihtimal ile olmuş. Neden olmuş ki? Kendiliğinden bakıldığında o kadar çok düşük bir ihtimal ki evrende o kadar gezegen bile yoktur. O zaman Dawkins bunun kendiliğinden "istatistik"lere aykırı olduğunu keşfettiği için bir çözüm bulur: Dünya sayısını arttırmak! Neden mi? Çok basit. Bunun gibi 1 milyar tane daha Dünya olsa ve canlılar orada da bulunsa diyebiliriz ki şu kadar ihtimalde 1 değil, şu kadar ihtimalde 1 milyar. Yani olasılık artıyor. Demek ki ne kadar çok Dünya bulabilirsek kendiliğinden olma ihtimali o kadar artacak. Bu yüzden Dawkins yeni dünyaların ve Uzaylıların aşkıyla mecnuna dönüp çöllerde uzaylı aramaktadır! Keşke bir sürü uzaylı bulundu haberi daha çıksa… Keşke UFO gören masum köylülerin nüfusuyla bir şehir inşa edilse ve banliyölerinde Dawkins'e bir bahçeli ev düşse… Rüya gibi.

Aslında Dawkins'in bu hayali bile akla ve matematiğe uzaktır. Çünkü 1 milyarcık bir dünya sayısı hiç de yeterli olmayacaktır kendi verdiği zorluk oranına göre. Ancak bu konumuz değildi. Konumuz Richard Dawkins'in son kertede ne yapsa da uzayda daha çok dünya, daha çok düzen, daha çok

canlılık mekanı bulma çabasıdır. Bu konuda öyle bir iştahı, iştiyakı vardır ki sormayınız. Yani Uzaylıların olmasını, evrende yalnız olmamamızı, başka galaksilerde yaşayan Triceraton gezegeninin gerçek olmasını çok istemektedir. Medyada çıkan NASA Mars'ta su buldu gibi ümit besleyen ucuz haberler onu kesmez, milyarlarca medeniyet olmasını bilimsel olarak laboratuvar tüplerinde deney yaparak ispatlamak ister adeta. Burada vurgulamak istediğim tek şey buydu. Yani uzaylılar arttıkça evrenin Tasarımı düşüncesi zayıflayacak ona göre. Yani ne kadar çok Dünya gibi yer varsa o kadar Tanrı'sızlığa yolculuk edecekmişiz Dawkins'e göre. Bu sonuç ilk nokta.

İkinci noktaya gelelim. İkinci kahramanımız da Victor Stenger ve Başarısız Hipotez: Tanrı adlı kitabı. Stenger evrende çok fazla boş yere yaratılmış(!) şey olduğunu düşünüyor bir ateist olarak. Yani diyor ki bir Tanrı olsaydı, bu kadar boş araziyi neden yaratıversin? Dünya evrenin içinde bir zerre bile etmezmiş ki, neden bu kadar küçük bir yer için koca evreni yaratma zahmeti çeksin Tanrı? Hani Evrenin çapı mesela 150 milyar ışık yılı. Dünyanın çapı da 12 bin kilometre. Tanrı niye bu kadar israf etmiş diyor Stenger. Ona göre doğru yaratım 150 milyar'a 12 bin olmaz, mesela 50 milyar kilometre olsaydı ne kadar mantıklı olurdu değil mi? O zaman hemen iman ederdi. Yani bu sayıların ne zaman ÇOK ne zaman AZ olduğuna karar veren kim diye soranlar olur belki. Öyle bir ölçüt mü var? İsraf hangi orandan sonra oluyor? 150 ışık/12 km israf, onu Stenger'dan biliyoruz da alt sınırı nedir acaba? Sözün kısası öyle bir şey yok. Yani Stenger'ın ilmi bir esasa dayandırmadığı İsraf Cetveli'ni bir tarafa bırakalım. Savunduğu şey tam olarak ne? Şu: Ne kadar çok Dünya dışında boşu boşuna(!) gezegen ve madde varsa o kadar Tanrı'sızlığa yolculuk edecekmişiz! Peki bu cümle bir yerden tanıdık geliyor mu? İlk nokta'da Dawkins ne kadar çok Dünya benzeri canlı bulursa o kadar Ateizm güçlenecek demişti, şimdi de Stenger tam tersini söyleyerek yine Ateizm'i güçlendiriyor! Tabi bu bilim adamları(!) kesinlikle birbirlerinin kitaplarını hahişkar bir surette takdir ederler. Ancak meseleye biraz Mantık açısından bakıldığında bir Totoloji görülür. Şöyle ki:

-Canlılık Evren'de çokça varsa Tasarım yok(?) demek ki, Ateizmi ispatladım(Dawkins).
-Canlılık Evren'de çokça yoksa İsraf var demek ki, yine Ateizmi ispatladım(Stenger).

Bu görüşlerin ikisi de bambaşka yönlerden saçmalamış ifadelerdir. Ancak tekrar vurgulayayım, konumuz bunların eleştirisi değildir. Konumuz kendisini ateist olarak tanımlayan Neo-ateizm akımının savunucularının Haklılıklarını nasıl ispatlayacaklarını şaşırmalarıdır. O kadar güzel bilim yapıyorlar ki, hangisi ile Tanrı'yı yensem diye "Delil Beğendiremiyoruz". Bir maymun iştahlılık, bir sabırsızlık var. Hangi yönden bakıyorlarsa Tanrı'yı yine de çürütüyorlar. Bunların ikisi de bilim adamı ve profesör! Yani ne olunca Tanrı veya evrenin Tasarım'ını insan kabul edecek? Nasıl edebilir? Hem de Dawkins gibi Tanrı'yı bilimin bir konusu olarak gören, Stenger gibi Tanrı'yı bir hipotez gibi bilimsel olarak incelediğini söyleyen insanlara bunlar çok anlamlı sorular olsa gerek! Görüldüğü gibi yeni ateistlerin her duruma ayrı bir yoldan Tanrı'yı çürütecek açıklamalar bulmaları onların ne kadar tepkisel bilim yaptıklarını gösteriyor. Tepkisel Bilim.

Halbuki Dünya'nın dışında ne kadar çok İsraf(!) varsa; Dünya'nın kendiliğinden olma olasılığı o kadar düşecektir. Yani ne kadar çok tasarım dışı varlık varsa, Tasarım'ın vurgusu o kadar artar. Bir Afrika kabilesinin ortasına Coca-Cola tenekesi uçaktan düşse insanlar bunun BURALI olmadığını düşünür. Neyle ilişkilendirdikleri önemli değildir, önemli olan bunun kendi başına olduğunu gördükleri birçok şeyden FARKLI olduğunu anlamalarıdır. Biz de kendi başına olduğunu gördüğümüz çok şeyin içinde AZ ve SIRADIŞI olanları kavrıyoruz. Bu ne kadar az ise o kadar FARKLI'dır. Mesela o Afrika kabilesine her gün Coca-Cola tenekesi düşseydi bunu yağmur gibi algılarlardı ve bir KASIT'lılık görmezlerdi. Halbuki yine görmeleri gerekirdi, ancak VURGULANMIŞ olmazdı. Tıpkı Dawkins'in çok dünyalar olduğunda dünyanın tasarımının öneminin yitirileceğini sanması gibi. Yitirilmezdi, ancak vurgusu azalırdı. Şimdi ise tüm evrende sadece bu kadar zor oluşabilen bir Dünya var ve bu çok can sıkıcı. Bu israf da değildir. Çünkü vurgulama ve insana bir mesaj verme amacı olabilir.

Tasarımsızlığın Tasarımı ile Tasarım'dan daha çok şey anlatılır. Tasarım sadece tasarımdır. Ancak Tasarımsızlığın içindeki Tasarım, tasarımın tasarım olduğunun anlaşılmasını özellikle amaçlama gibi bir mesaj da içerir. Bu da Stenger'in İsraf vehminin cevabıdır. Dawkins'e ise cevap vermeye gerek yoktur. Çünkü Uzaylı medeniyetlerin bulunamadığı her saniye ona her an cevap vermektedir. Biz niye kendimizi yoruyoruz?

Tags: Ateizm, Neo-Ateizm, Richard Dawkins, Tanrı, Tasarım, Uzaylı, Victor Stenger

Yorum

Evrimin Paradoksal Tezi: Türleşme

Filed under: Evrim Teorisi — 2 Yorum
Kasım 26, 2013

Charles Darwin'in ileri sürdüğü Evrim teorisi temelde bütün canlıların ortak bir atadan geldiğini iddia ederken, anahtar bir kavram olarak "türleşmeyi" savunur. Yani canlılar kademeli olarak ortak bir atanın çocuklarıdır. Bütün canlılar bu teoriye göre aynı sülalenin fertleri konumundadır. Günümüzde geliştirilen Evrim Ağacı modeli(1) canlıları tek bir ortak ata konseptine göre sınıflamaktadır. Canlıların sınıflaması sistematik olarak ilk defa Linneaus tarafından 1753'te, 6000 bitki kaydedilerek yapılmıştır(2) ve o zaman 10.000 tür(species) olduğu tahmin edilmişti. Günümüzde bilim adamlarının yaptığı çalışmalar, kataloglanan 1.3 milyon tür olduğunu, 8.7 milyon tahmini tür sayısı olduğunu ve sürekli bu rakamın arttığını göstermektedir(3). Mevcut bütün türlerin dinamik olarak kataloglandığı en güncel kayıtlardan birisi Bisby, Roskov, Orrell, Nicolson, Paglinawan ve ark. tarafından geliştirilen 2010 yapımı bir taksonomidir(4). Her ne kadar "tür" denilen ve sınıflamanın en küçük birimi olan nesne önceki bilim adamları tarafından mutlak bir sınıf olarak görülse de, günümüzde bu düşünce revize edilmiştir.

Biyolojik Tür kavramını ilk defa "üyeleri kendi aralarında üreyebilen, kısır olmayan döller meydana getiren ve diğer türlerle üreyemeyen populasyon grubu" olarak tanımlayan biyolog Ernst Mayr'dır(5). Türler kendi aralarında verimli döller verebilirken, diğer türler ile verememektedir. Bu tür tanımının dışında Filogenetik tür tanımı ve Morfolojik tür kavramı gibi farklı sınıflamalara sebep olan(6) görüşler de dile getirilmiştir. Stephen Jay Gould(7) ve birtakım biyologlar "tür" gibi mutlak kavramların doğada olmadığını ve bunların "pratik fayda" veya "isim" olduklarını söylemişlerdir(8). Örnek olarak fosillerin hangisinin kiminle üreyip verimli döl ürettiğini anlayamayız. Bu yüzden fosillerin hangisinin hangi türe ait olduğunu bilemeyiz. Bu da "biyolojik tür" tanımını fosil bakımından kullanışsız yapar, ancak "biyolojik tür" tanımını yanlış yapmaz. Çünkü deneysel veriler ve gözlemler tür olarak "isimlendirdiğimiz" canlıların birbiriyle gerçekten verimli döller veremediğini göstermektedir. Bakteriler "konjugasyon" ile ürediği için onları tür sınıfına sokamayabiliriz, ancak bu "biyolojik tür" tanımının bize sağladığı verinin yanlış olduğunu göstermez. Çünkü bu kritere göre tanımladığımız türlerin birbiriyle üreyebildiği, verimli ve kısır olmayan döller üretebildiği bilinmekte ve tür dışındaki canlılarla üreyemediği, ürese bile kısır oğullar ürettiği ve hatta kısır olmayan bir oğul üretirse bile onun çocuklarının kısır olduğu verileri mevcuttur. Aynı zamanda "tür" ifadesini "biyolojik tür" olarak aldığımızda türdışı üreme faaliyetlerinin sınırlandığını gösteren prezigotik(üreme öncesi) ve postzigotik(üreme sonrası) veriler vardır.

Aynı tür olmayan canlıların üremesine engel olan 1. Prezigotik engeller: Habitat(yaşanılan çevre farklılığı), Davranış farkı(üreme ritüellerinin olmaması), üreme mevsimi farkı, üreme organı anatomisinin farklılığı, üreme hücresinin uygunsuzluğu; 2. Postzigotik engeller: kromozom uyuşmazlığı sebebiyle embriyolojik ilerlemenin bozulması, canlının ölmesi, canlı yaşasa bile verimsiz(kısır) olması, verimli olsa bile çok güçsüz ve hastalıklı olması gibi engeller mevcuttur(9).

Biyolojik tür kavramının gözlemsel temellerini oluşturan bu veriler canlıları anlamada önemlidir. Zira türleşmenin mümkün olduğu düşüncesini anlamlandırmak için türlerin ne olduklarını bilmek gerekir.

Canlılığın tarihine Evrim varsayımı ile bir yolculuk yapalım. İnsanın ve şempanzenin ortak atası, bu atanın ve tavşanın ortak atası ve bu ortak atayla kurbağanın ortak atası şeklinde bir dallanma içeren Evrim Ağacı modelinde geçmişe doğru gitmiş oluruz. Geçmişten şimdiye doğru hareket ettiğimizde her bir nesil silsilesinden sonra türleşme, yani tür değişimi olmalıdır. Çünkü kurbağamsı bir ilk ata iken, şimdi insana dönüşmemiz için birbiriyle üreyemeyen türlere dallar veren bir ağacın kökü olmalıyız. Richard Dawkins bu sorunu çözmek için bir hayali deney önermiştir(10). Dawkins'in deneyine göre bizim ilk atamıza kadar şeceremizi çıkarmak için bir zaman makinası kullanmamız gerekiyor. Baba, dede, dedenin babası diye tek tek geriye doğru gittiğimizi ve her birisinin bir fotoğrafını çektiğimizi düşündüğümüzde 185 milyon sene öncesine gidersek toplam 6 km civarında yan yana dizilmiş fotoğraflar olur ve Dawkins, son fotoğrafın bir balık olacağını söylemektedir. Öte yandan Dawkins, hiçbir türün çocuğunun kendi türünün dışında bir canlı olmadığını da eklemektedir. Yani hem her canlı bir önceki atasıyla aynı tür olacak, hem de bu silsileyi takip ettiğimizde türümüz değişmiş olacaktır. Şöyle bir düşündüğümüzde, bizim türümüz ile babamızın türü aynıydı. Babamızın türü ile dedemizinki de öyleydi; yani dedemizle bizim türümüz aynı idi. Aynı şekilde bunu götürürsek bütün geçmişteki atalarımızla aynı türde olmuş oluruz. Türleşmenin olabilmesi için muhakkak bir yerde bir "tür kırılması" olması gerekir. Çünkü babamız nesli ile türdeşiz ve üreyebiliriz, dedemiz de dahil, onun dedesi de dahil ve onun 7 derece dedesi de dahil… Sonuçta her nesil ile türdeş oluyor isek, türleşme nerededir? Şayet bir yerlerde tür kırılması mevcut olursa o zaman Evrim dallanması mevcut olabilir. Ancak ikinci bir sorun daha vardır.

Önce ilk sorunda bir şeyi netleştirmemiz gerekir. Bir türün(anne veya baba), kendi anatomisinin aynısını ürettiği kesindir. Yani üretilen çocuk ebeveynle aynıdır ve Dawkins'in fotoğraf silsilesinde herhangi iki fotoğraf(baba-oğul-torun) çok benzer. Şayet bir değişim veya evrim olacaksa, bu babadan farklılaşan bir çocuk anlamına gelmelidir, zira başka şansı ve yöntemi yoktur. O halde küçük bir mutasyon geçirmiş olduğunu düşünebiliriz; ve bu mutasyonların -varsayalım ki- birikmesi ve türleşme yolunda yeni özellikler kazandırması söz konusu olsun. O halde bu mutasyon birikimi ve genetik değişiklik seviyesi bir raddeye geldiğinde bu canlı türün dışına çıkacaktır. Denilebilir ki, "tür" kesin bir kavram değildir ve mutlaklık ifade etmez; sadece bir isimdir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, "üreyip verimli döl verme" özelliği anlamında kullandığımızda "tür dışı"nı da buna göre kullanmaktayım. Yani bu mutasyonların sonucu "babasının türüyle verimli döl verememe raddesi"ne varmak söz konusudur. Bu şekilde Dawkins'in ilk tezi, yani "her oğul babasının türündedir" varsayımı hatalıdır. Ancak Dawkins'in kanaatimce bu hatayı yapmasının sebebi, ikinci sorundan kaçınmak olsa gerektir; bu sorun da ilk sorunun çözümünün yarattığı sorundur. Diyelim ki, oğul döl babanın türünden çıktı ve türleşti. Önceki ifademizle, Evrim sürecinde bir türün diğerine dönüşmesi hadisesindeki "kilit" tür kırılmasının tam sınırının bir "baba-oğul" arasında olmak zorunda olduğu sonucumuz hasıl oldu. Bunun anlamı, babanın türü ile oğulun türünün farklılaşmış olmasıdır. Yani babanın populasyonu içindeki tüm canlılar ile oğul çiftleşemez. Bu şekilde çocuğun üremesi imkansızdır ve Evrim'in "türleşme" hadisesinin devamı gelemeden çocuk yok olur. Türleşmenin devam edebilmesinin şartlarını düşünebiliriz.

Çocuk türleşmiş, genlerinde birikmiş mutasyonların onu "tür dışına" çıkaracak seviyesine ulaşmıştır. Neslinin devamının gelebilmesi için onun gibi türleşmiş bir canlı olmalıdır. Onun gibi türleşmesi de yetmemekte ve onun türüne türleşmesi gerekmektedir, çünkü aynı tür olunmadıkça verimli döl üretme imkansız hale gelecektir. Kimse türleşmezse, çocuk babasının populasyonundan farklı bir tür olduğu için, babasıyla aynı tür olan kimseyle verimli döller veremeyecektir. Sonuçta türleşmenin tek meyvesi olan biricik çocuğumuzun nesli son bulacak ve evrimin halkası başlamadan kopacaktır. Çocukla aynı anda, karşı cinsten, aynı türe türleşen bir canlı olsa bile; onunla çiftleşebilme ihtimali, çiftleşmeden verimli döl olma ihtimali ve daha evvel saydığımız prezigotik/postzigotik pek çok

üreme engeli bu "türleşmiş neslin" devamlılığına engeldir. Sonuç olarak Evrim teorisinin temel tezi olan "türleşme" hadisesinin hem gerçekleşip hem de devam etmesi teorik olarak mümkün görünmemektedir.

Dipnotlar:

1. Ivica Letunic and Peer Bork, Interactive Tree Of Life (iTOL): an online tool for phylogenetic tree display and annotation, Vol. 23 no. 1 2007, syf. 127–128. İnteraktif Evrim Ağacı programına erişim için: http://bioinformatics.oxfordjournals.org/content/23/1/127.full.pdf

2. Carl Linneaus, Species Plantarum, 1753. Kitabın orijinaline ve bitkilerin sınıflamasına şuradan erişilebilir: http://www.botanicus.org/title/b12069590

3. Mora C, Tittensor DP, Adl S, Simpson AGB, Worm B (2011) How Many Species Are There on Earth and in the Ocean? PLoS Biol 9(8): e1001127. doi:10.1371/journal.pbio.1001127.

4. Tüm türlerin isimlerine sistematik olarak şuradan erişilebilir: http://www.sp2000.org/. Bu adresin içinde türleri doğrudan gösteren şu adres de kullanılabilir: http://www.catalogueoflife.org/col/browse/tree. Bu adresler son gelişmelere göre güncellenmektedir. Bir örnek için bkz: http://www.catalogueoflife.org/annual-checklist/2010/details/species/id/6852046/source/tree.

5. Ernst Mayr, Systematics and the Origin of Species, Columbia University Press, 1942.

6. Freeman S, Herron J.C, Evrimsel Analiz, Çeviri Editörleri: Çıplak B, Başıbüyük H. H, Karaytuğ S, Gündüz S, Palme Yayıncılık, 2002, syf. 408.

7. Stephen Jay Gould, Darwin ve Sonrası, Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, syf. 249.

8. Donoghue, M. J. 1985. A critique of the biological species concept and recommendations for a phylogenetic alternative, Bryologist 88: 172-181.

9. Campbell N.A, Reece, J.B, Biyoloji, Çeviri Editörleri: Gündüz, E, Demirsoy, A, Türkan, İ, Palme Yayınevi, 2008, syf. 464-467.

10. Richard Dawkins, Gerçeğin Büyüsü, Neyin Gerçekten Doğru Olduğunu Nasıl Biliyoruz?, Kuzey Yayınları, Çev. İstem Fer, 2012, syf. 32-53.

Tags: Darwin, Ernst Mayr, Evrim Teorisi, Linneaus, Richard Dawkins, Taksonomi, Türleşme

Yorum

Evrimin Temel Çelişkisi: Mikromutasyon Fonksiyonu

Filed under: Evrim Teorisi — Yorum bırakın
Temmuz 28, 2013

0. Giriş

Evrim teorisinin temel(basic) çelişkisinden değil, evrim teorisinin temel(fundamental) çelişkisinden bahsediyorum. Evrim teorisi ile -biyolog Richard Dawkins'in deyimiyle- ateist olmanın entellektüel imkânı var olmuştur. Ateistler kendilerini evrim teorisi olmadan önce canlıların açıklanması konusunda son derece zavallı hissediyor olmalıdır bu şekilde. Çünkü Dawkins Evrim Teorisi'ni

öveyim derken aslında geçmiş ateist felsefeyi çöpe atmıştır. Madem canlıların nasıl oluşabildiğine dair ateist bir teori yoktu, ateistler kendiliğinden nasıl olur da canlılığın oluşabilmesini akıllarına sığdırabilmiştir. Burada Dawkins ile eski ateistlerin bir iç çatışmasına şahit oluyoruz. Demek oluyor ki Dawkins gibi Neo-ateistler evrim teorisinin övülmesi için eski ateistleri cehenneme atmıştır.

Evrim teorisinin temel(fundamental) çelişkisi, temel iddiasındadır. Charles Darwin, bu teoriyi ortaya attığında bu çelişkilerin birçoğundan bahsetmiştir. Kendi teorisini bir hipotez paçavrası olarak tanımlayan Darwin'in tevazusunun yerini günümüzde Dawkins, Huxley gibi ataist! demagoglar almıştır. Dawkins'in tabiriyle bugünkü Evrim Teorisi'nin geldiği nokta, Darwin'in kitabına ufak dipnotların eklenmesinden ibarettir. Hatta o kadar ki, Darwin'i gelmiş geçmiş en iyi bilim adamları arasında sayma cüretini bile göstermişti. Evrim'in temel çelişkisi dediğimiz hadise Darwin'in gözlemsel kanıt eksikliği olarak baktığı noktanın felsefi boyutudur. Darwin, canlıların ortak bir atadan gelmesinin ispatlanması için sayısız ara geçiş formuna(transitional form) rastlamamız gerektiğini söylemiştir. Ancak bunun neden bulunamadığını sorgulamıştır.

Ara geçiş formu ifadesi o günden beri tartışmalara sebep olan bir kavram olmuştur. Bazı evrim teorisi apologistleri, "ara geçiş formu" diye bir şey yok demeye kadar sıkışmıştır. Halbuki bu tür apologist cühela kesimi Darwin'in bile bu tabiri kullandığından habersizdir. Darwin bu sözle ne demek istemiştir diye felsefe yapmanın anlamsızlığı da temas edilmesi gereken bir noktadır. Günümüz insanı o kadar cahil kalmıştır ki, Darwin'in cümlesinde gelişigüzel kullandığı ve çağdaşlarının da muhataplarının da anlayacağını varsaydığı basit bir kavramı bile anlamayacak ortalamaya sahibiz. Darwin'in ara geçiş formu kavramı oldukça basittir. Ara geçiş demek, tür olarak tanımlanagelen canlıların birbiri arasındaki boşlukları tamamlayacak canlı formları demektir. Darwin kitabının sonraki baskılarına "archaeopteryx" adlı bir hayvanı ara geçiş formu diye evrime delil diye sunmuştu. Bu yazının konusu ara geçiş formlarının gözlemsel verilerinin olmaması gibi negatif bir argüman değildir. Darwin bu negatif argümanı teorisinin eksikliği olarak görmüş, bulundukça teorinin destekleneceği şeklinde bir algının oluşmasında Neo-darwinistlerin rolü olmuştur. Oysaki bu yazının konusu pozitif bir argümandır.

1. Darwin'in negatif argümanı: ara geçiş formlarını bulamıyoruz, o yüzden teori zayıflamaktadır.

2. Yazının pozitif argümanı: ara geçiş formu teorik olarak hiçbir şekilde mümkün olamaz, teori zayıf değil, geçersizdir.

1. Ara Geçiş Formunun Niceliksel İmkanı

Gözlemsel verilerimiz Evrim Teorisi'ne bir delil getirememiştir. Çünkü evrim süreci olarak tanımlanan hadise yüzyıllar içinde olduğu iddia edilen bir vetiredir. O halde geçmişe yolculuk yapamadığımıza göre bunu gözlemlemenin yolu yoktur. Bunu sadece retrospektif(geriye doğru) fosil yorumu ile tahmin edebiliriz. Her neslin bir sonrasını incelediğimizde atasının tür bazında aynısı olduğunu görüyoruz. Hiçbir tür babasının veya dedesinin türünden farklı bir yapı göstermemektedir. Nitekim Dawkins'in de "hiçbir türden başka bir tür oluşmaz" gibi bir sözü rivayet edilir. Dawkins'in iddiasına kökten aykırı bu sözü yüzünden Evrim Teorisi'ni yargılamak mümkün değildir. Çünkü her tür kendi türünün içinde kalarak neslini üretiyorsa, temelde türün değişmemiş olması gerekecektir.

Evrimsel süreçte ara geçiş formlarının oluşumu mutasyon frekansı ile ilişkili olmalıdır. Çünkü mutasyonlar türleri değiştirme kapasitesine sahip yegâne mekanizmadır. Mutasyonlar değişimi ortaya çıkarır, doğal seçim ile ayıklama olur ve gelişmiş canlılar üretilmiş olur. Mesele yüzeysel olarak bu şekilde lanse edilir. Bir türden ikinci bir türün oluşumunun gerçekleşmesi için basamak basamak mutasyonların olması gerekir. Bu mutasyonlar Dawkins ve bilimum tüm Neo-

darwinistlerin öngördüğü üzere tamamen randomize gerçekleşeceği için tam da ikinci türün genetik yapısını hedefleyen mutasyonlar olmaz. Rastgele mutasyonlar olur ve organizmaya zarar verenler elenir.

Her şeyden önce mutasyonların etkileri bugün çok iyi bilinmektedir. Örneğin, tıp sahasında konjenital anomaliler, zekâ gerilikleri, kromozomal hastalıklar gibi son derece öldürücü durumlar mutasyonlar sonucu olur. Birçok mutasyon aslında canlının yaşama başlamasını engeller. Nitekim Çernobil Faciası ile meydana gelen ve bitkiler dâhil tüm canlıları kapsayan masif-kesif gen değişimi ile birçok canlı çift-kafalı, tek bacaklı gibi hilkat garibesi hali almıştır. Mutasyonların %99'unun zararlı ve kalanının etkisiz(hissedilmeyen mikro hasarlı) olduğu söylenmektedir. Yararlı mutasyon örneği mevcut veriler içinde yoktur. Sadece bazı bilimdışı iddialar kapsamında değerlendirilebilecek, örneğin orak hücreli anemi genetik bozukluğunun sıtmaya koruyucu etkisi gibi komik iddialar ortaya atılmaktadır. Orak hücreli anemi hastalarının hayati şartlarını değiştiren venöz eritrosit stabilizasyonu bir kenara bırakılıp, sıtma hastalığına dirençli olmalarını bir "fayda" olarak gören ***Darwin harikalar diyarı*** hayalperestlerinin ne kadar davalarına kendini adadıklarını görebiliyoruz. Netice itibariyle, mutasyonlar zarar veya yarar versin canlıyı randomize değiştirirler. Zaten organize olmuş bir yapıdan oluşan bir canlının gen bilgisi üzerinde amaçsız oynamaların yarardan çok zarar vereceği aşikârdır. Bu demek oluyor ki, yeni bir tür oluşurken, daha iyi bir genetik sistemi hedef olarak düşündüğümüzde, hedefimizden çok hedeflenmemiş artık canlılar oluşacaktır. Çünkü mutasyonların çoğu(!) zararlıdır.

Yani Darwinci buyruğa uygun olarak, daha sonra itiraz edeceğimiz "mutasyonların makro-dünyaya etkisi"ni anlamlı kabul edelim. Bu etki ile genleri değişen canlıların türleşme yolundaki adımlarının çoğu yanlış yola sapacaktır. Çok küçük bir minimal kısım da organize canlının sağlıklı türünü oluşturabilecektir(diyelim). O halde şimdi yaşayan canlılardan kitle olarak çok daha fazla sayıda sağlıksız ve başarısız mutasyonlu canlı görmemiz gerekir. Bu canlıların sayısı mevcut olanı katlamalıdır. Ergi Deniz Özsoy gibi Türkiye evrimcilerine göre bu canlıları diğerleri yemiştir! Bu fosillerin neden olmadığına dair bilimsel komedinin evrime negatif bir argüman olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu bir açıklayamama durumudur. Oysaki sözümüz tersini açıklama idi.

Değil, ara geçiş sürecinde hastalıklı ve mutasyonları canlıları olması gerekenden kötü hale getirmiş örneklerin yeterli sayısının varlığı, ara geçişi sağlayacak sağlıklı olan zincirin diğer halkaları dahi yoktur. Yani evrim ağacı olarak anlatılan hayali yapının gerçekten gösterilmesi için, insanla tavşanın arasındaki tüm farkları basamak basamak aktaracak canlı örnekleri gerekir. Tavşanla ortak akraba olan insan dikey olarak aşağı inmekte, tavşan ise çatallanmaktadır. Bütün çatalların bütününü düşündüğümüzde ve ortak bir yerde buluştuğunu varsaydığımızda bunları birbirine birebir bağlayacak kadar sık şekilde canlı çeşitliliğinin en eski tavşandan itibaren geçen sürede bulunması gerekirdi. Oysaki hiçbir fosil bulamıyoruz. Devasa bir fosil buluntusundan teorik olarak bahsettiğimizin altını çizmek gerekir. Çünkü evrimci tayfa genelde her bulduğu canlıyı birer ara geçiş örneği olarak sunmaktadır. Evrim Teorisi'nin arzu edilen ispat şekli birkaç veya yüzlerce ara geçiş formu ismi sayılması veya resmi gösterilmesi değildir. Meselenin özünü anlamamış birçok biyolog(!) dahi bu yanlışı yapmaktadır.

Arasında uçurum olan milyonlarca tür varken bunların birleştiricisi olacak fosillerin bulunması gerekiyor. Bu fosiller aslında yok. Ancak olduğunu iddia edenler için şimdiki canlıların sayısından daha fazla fosil olması gerekirdi. Dawkins'e göre bunlar çürüdü, Ergi Deniz Özsoy'a göre bunları birileri yemiş! Bize göre bunlar aslında hiç orada değildi. Neticede ortada bir ara geçiş formu yok. Tekrar vurgulamak gerekir, ara geçiş formu yok denince "işte bunlar ara geçiş formları" diye listeler veriliyor. Bu tür insanlar olan biteni hiç anlamamış kategorisindedir. Çünkü istisnasız bütün canlılar zaten başkalarının ara geçişidir. Tür ismi sayılmasına gerek yok, her tür evrim varsayılırsa ara geçiş anlamına gelecektir. Ancak bizim istediğimiz şey, aslında bizim değil, evrimin net olarak ispatı için

arzulanan şey mevcut türlerin gerçekten evrildiğini "pratik açıdan" gösterecek türlerin arasındaki boşlukları dolduran ve sayıları teorikte mevcut canlılıktan fazla olması gereken fosillerdir. Aslında burada tür isimlerinin anlamsızlığı vurgulanmalıdır.

2. Mutasyonların Tür Oluşturma Kapasitesi

Mutasyonlar, Evrim Teorisi'nde doğal bir seçimin etkisi ile türleşmeyi sağlar. Canlılarda genetik değişim olur, bu değişim yapılara yansır ve yapılara yansıyan değişikliklerin avantaj sağladığı canlı rekabeti kazanır. Kazanılan rekabet sonrası sadece iyi mutasyon yapmış canlılar yaşar ve iyi mutasyon frekansı birikir. Çok yüzeysel düşünüldüğünde bu şekilde bir evrim şeması çizilebilir.

Her şeyden evvel mutasyonlar, mikromutasyonlar olarak çok yavaş ilerler. Bir neslin diğerine geçişinde bu mikromutasyon hissedilmeyecek kadar az yapısal değişikliğe sebep olur. Bu değişiklik de rekabet ortamında bir değişim yapmaz. Bu mikro-değişikliklerin de kimde olduğu anlaşılmaz. Devam eden mutasyonların kimden devam edeceği de bu yüzden her nesilde tekrar baştan randomize gerçekleşir. Bu yüzden mikromutasyonların makro-değişiklikte bir fark yaratmaması, onların birikmemesine sebep olur.

Mutasyonların birikmesini şartı şudur: bir canlının diğer nesle geçene kadar zamanı vardır. Mutasyonlar olduktan sonra bunun makro-değişiklik sağlaması gerekir. Bu makro-değişiklik bir canlının ömrü dâhilinde olmalıdır ki, canlının rekabetine bir katkısı olsun. Katkısı olması da yetmez. Çünkü rakibini öldürmesi ve kendi gen frekansını arttırması gerekir. Bu şekilde mutasyonun olduğu canlıların sayısı artmış olur ve mutasyon kendisini aktarmış olur. Bu mutasyonun üstüne başka mutasyonlar olduğunda bunun da bir canlı ömrü boyunca bir makro-değişiklik yaratması ve bu değişikliğin rekabette belirleyici olabilmesi ve sonunda kendi gen frekansını arttırabilmesi gerekir. Bu şekilde mutasyonlar birikebilir. Ancak sorunlar şunlardır;

2.1. Bu makro-değişiklik mutasyonları büyük farklar yaratacak mutasyonlardır. Canlıya ek bir avantaj sağlaması demek, onun rakibini önceden öldüremezken bu mutasyonla öldürebilmesi demektir. Bu demektir ki, bu büyük değişiklik gözlemlenebilirdir. Ancak buna benzer bir mutasyon örneği kaydedilmemiştir.

2.2. Makro-değişiklik aynı zamanda mutasyonun yıkıcı etkisinin hat safhada olduğu riskli bir durumdur. Öngörülere göre bunun olması halinde belki de bütün canlılar ölecekti. Öte yandan canlıların birçoğunda olduğu gibi, insanda DNA onarım mekanizması vardır ve 3 milyarda bir hataya izin verir. Bu da mutasyonların şansını azaltan bir faktördür.

2.3. Bu mutasyonların ilk canlılar açısından çıkardığı sorun da başka bir meseledir. Aynı şekilde onarım mekanizması gibi mutasyonun doğasına aykırı bir sistemin mutasyonlarla nasıl meydana getirildiği apayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak mikromutasyonların bir işe yaramayacağı ve hissedilemeyeceği ve evrimsel doğal seleksiyon ile uyumlu bir mekanizma olarak çalışamayacağı neticesine ulaşabiliriz. Dolayısıyla evrim süreci işlemeyecektir. Teorik olarak genetik düzlemde evrilme ve organizmanın başka bir organizmaya dönüşebilmesi için öngörülen bir mekanizma yoktur. Vurgulanmalıdır ki, mutasyonların birikmesi makro-değişikliğe bağlıdır ve bu da tek bir nesil geçişinde etkin olmalıdır. Aksi halde hissedilmez mutasyonlar kaybolacaktır. Evrim Teorisi'nin temel çelişkisi mekanizması gereği teorik tutarsız olmasıdır.

Tags: Ara Geçiş Formu, Darwin, Evrim Teorisi, Fosil, Mutasyon, Richard Dawkins, Sıtma, Türleşme

Yorum

Evrim Teorisine Eleştirel Bir Bakış

Filed under: Evrim Teorisi — 25 Yorum
Aralık 31, 2012

Doğal seleksiyon Evrim Teorisi'nin temel kavramlarından birisidir ve tanımı gereği yeni bir canlı türü veya varyasyonu oluşturmaz. Çevrenin olumsuz şartları, hayatta kalma olasılığını arttıran özellikleri doğal olarak seçer ve bu özelliklere sahip bireylerin sayısı zaman içinde artacaktır. Doğal seleksiyona yapılan birçok atıf ve buna dair verilen örnekler Evrim Teorisi'nin ispatı olarak sunulmuştur. T.H. Huxley doğal seleksiyonu "bunu daha önce düşünmemiş olmak ne büyük aptallık!" diyerek, Daniel Dennet, "ulaşılmış en iyi fikir" tanımlamasıyla, Richard Dawkins "En yüksek bilinç arttırıcı" övgüsüyle göklere çıkarmıştır. Evrimci bilim insanlarının doğal seleksiyonun işlevselliği veya canlıların gelişimini açıkladığı yönündeki bu ısrarlı ve şiddetli övgüleri bir haklı temele oturmakta mıdır yoksa bir sevgi gösterisi midir? Buna doğal seleksiyonun aslında neyi açıkladığına bakarak karar verebiliriz.

Dawkins'e göre doğal seleksiyon canlılığın gelişiminde karmaşık bir yapının "şans eseri" veya "tasarım ile ilişkili" olma ikilemine üçüncü alternatifi koyan güçlü bir tezdir. Bunun sebebi olarak da tasarımın çözdüğünden daha büyük sorun oluşturmasını öne sürer ve tasarımı kabul etmek durumunda "tasarımcıyı kim oluşturdu?" sorusunun belirdiğine işaret eder. Tasarımcının oluşup oluşmadığı üzerine bir sorunun belirmesi ona göre bir karmaşıklık oluşturur ve karmaşıklığın oluşması durumu da yanlış yolda olduğumuzu gösterir(Dawkins, 2012, 154).

1974'te Brandon Carter tarafından ilk olarak kullanılan "Antropik İlke" terimi gezegenin ve insanın çevresindeki yapıların, insanın varlığı için en uygun olduğunu ve bunun evrende çok nadir olarak gözlemlenmesinin "tasarımın zorluğuna işaret etmesi dolayısıyla" bir tasarlamayı gösterdiğini ifade eder. Dawkins, dünyamızın Goldilocks kuşağında bulunan ve güneş sistemlerinde su bulunduran nadir gezegenlerden biri olduğunu, Jüpiter'in çekim gücü sayesinde Dünya'nın birçok göktaşının çarpmasından kurtulmuş olduğunu, Ay'ın dönüş eksenimizin sabitlenmesinde önemli olduğunu, Güneşimizin de ortak yörüngeye kenetlenmiş bir çift yıldız olmadığını söyler. Bunun insanın yaşayabilmesini sağlayan akıl almaz bir ihtimal olduğunu kabul eder, bunun tasarım ve Antropik İlke olarak iki alternatifinin olduğunu söyler(Dawkins, 2012, 173). Bununla birlikte Tanrı varsayımını ispatsız bir varsayım olarak görürken, her nasılsa Antropik İlke'yi bilimsel varsayım olarak görmektedir.

Dawkins ayrıca Antropik İlke'yi olasılıksal bir tahmin ile temellendirmektedir. Evren, her biri 1 ila 30 milyar gezegen içeren 100 milyar galaksiden oluşmaktadır. Dawkins'e göre milyarda bir ihtimalle DNA'nın oluşmasına imkan tanıyacak ortamların bir gezegende var olabildiğini varsayarsak bunlardan birisi de Dünya olacaktır. Bu şekilde tasarımdan kurtulmuş olunabileceğini iddia etmektedir. Milyarda bir olasılık var ise Dawkins'in deyimiyle "aptallaştırıcı ihtimaller yine de milyarda bire inecektir" ve bu şekilde canlılık oluşmuş olabilecektir. Daha evvelden daha karmaşık soruları oluşturduğunu iddia ettiği Tanrı varsayımı hakkında söylediklerine rağmen şimdi Dawkins kendi varsayımları ile milyarda bir ihtimal gibi uydurduğunu söylediği(Dawkins, 2012, 178) teziyle bundan sıyrılabileceğini söylemektedir. Milyarda bir olasılık olacağına dair bir bilimsel veri yoktur ve olasılık hesapları detaylıca yapıldığında bu oranın çok daha ciddi rakamlara vardığı, İngiliz matematikçi Roger Penrose'un hesaplarına göre canlı hayatın var olabilmesi için 10 üzeri 10 üzeri 123'te bir(1'in yanına 10 üzeri 123 tane sıfır) ihtimal olduğu görülmektedir. Bu oranın insan aklının ne kadar ötesinde olduğunu uzun uzun anlatmaya sanırız gerek yok ve küçültmeye dayalı bir işlem

sonsuzdan bir sayı çekmek gibi olacaktır. Dolayısıyla Dawkins hem Tanrı varsayımını veya tasarımı ispatı olmayan, karmaşık soruları açan bir tez olarak görmekte; hem de ispatı olmayan, karmaşık varsayımlarla giden bir tez ileri sürmektedir.

Doğal seleksiyon daha iyi olanın var olmaya devam edeceğini, gen frekansının daha sağlıklı canlı lehinde artacağını öngörür. Ancak bu canlılığın var oluşunu ve orijinini açıklamamasına rağmen Charles Darwin'in kitabının ismi The Origin of Species'tir. Evrim Teorisi'nin ateist-materyalist görüşü savunduğunu söyleyen evrimcilere ve hatta ateizmi temellendiren yegane açıklayıcı teori olduğunu(Dawkins, 2012, 146) söylemelerine rağmen ilk kökene kadar ertelenen açıklama biçimi cevaplanmamış bırakıldığı sürece Evrim Teorisi bu bakımdan işlevini gerçekleştirmemiştir. Micheal Behe'nin dediği gibi "Doğal seçilim yararlı yapıların başlangıç aşamalarına açıklama getirememektedir". Franklin M. Harold da Akıllı Tasarım'ın destekçisi olmamasına rağmen "Biyokimyasal sistemlerin evrimi ile ilgili hal-i hazırda ayrıntılı bir Darwinci açıklama olmadığını, fakat yalnızca çok sayıda arzulu spekülasyon bulunduğunu kabul etmek zorundayız" demiştir(Scott, 299). Behe, Darwin'in zamanında bilinmeyen moleküler mekanizmaların bir "kara kutu" olduğuna işaret eden ve bunların bir "İndirgenemez Karmaşıklık" olduğunu ve bunların göz ardı edildiğini söylemiş(Taslaman, 266) ve Darwin'in Kara Kutusu adlı bir kitap yayınlamıştır.

Eugenie C. Scott, doğal seleksiyon ve "uyumsal yayılım" kavramları ile Türleşme'nin açıklanabildiğini savunmuştur(Scott, 81). Scott'a göre her canlının hayatını sürdürebileceği "ekolojik oyuklar" vardır. Mesela tetrapodlar(dörtbacaklılar) olarak insanların evrimleşmiş olmasının sebebi karaya geçiş sırasında atalarının 4 yüzgeçli su canlıları olmasıdır. Uyumsal yayılıma göre canlılar sızabilecekleri yeni ekolojik oyuklar ortaya çıkmaya başladıkça -örneğin dinozorların yok oluşu- gövde olarak tanımlanan atasal formlar, memelilerin bilinen uzuvlarına dönüşmekte ve evrimsel süreç işlemektedir. Scott, bu sürecin bir kez gerçekleşmesi sonrasında aynı derecede majör bir uyumsal değişikliğin ender görüleceğini eklemekte ve bu şekilde bunun zorluğuna işaret etmektedir. Dobzhansky'nin genetik çalışmalarına işaret ederek deneysel çalışmalarla laboratuvar koşullarında yeni bir türün gözlendiğini Scott'un iddia etmesine rağmen(Scott, 86) daha sonra "doğada türleşmeye dair doğrudan gözlem yapılamasa bile dolaylı kanıtlar olabilir" şeklindeki ifadesi ve birçok bilim adamının deneysel verilerin yetersizliğine ilişkin beyanları bu bilgi ile çelişmektedir(Taslaman, 140). Gerek uyumsal yayılım, gerekse doğal seleksiyon "türleşme" hadisesine bir mekanizma önerememektedir. Bir canlının bulunduğu coğrafyadan ayrılması ve çevresine uygun bir değişime girmesindeki itici güç nedir?

Micheal Behe'nin Natural History Dergisi'nde misal verdiği "bakteri kamçılarının karmaşıklığı" ve moleküler bir motor olması sebebiyle her bir parçasının zamanla evrimleşemeyecek kadar birbirine muhtaç olduğu fikrine karşı Scott bazı argümanlar ileri sürmüştür. Behe'ye göre bakterinin kamçı motorunun yavaş yavaş oluşması durumunda en ufak bir eksiklik motorun işlevsiz olmasına müncer olacaktır. Scott ise (1) sadece protein ile hayatın düşünülmesinin eksik bir varsayım olduğunu, (2) motorların daha basit şekillerinin olabileceğini, (3) olasılık hesapları yapmanın anlamsız olduğunu çünkü uzaydaki bazı karmaşık yapıların dünyadaki canlılığı oluşturabileceğini öne sürüyor. Esasen Scott'un proteinlerin ilk olarak oluşabilmesi sorununa uzaydan gelen bir başlangıç görüşünü getirmesi problemi çözmemekte ve soruları arttırmaktadır. Modern bilimin ve felsefenin geniş kabul gören Ockhamlı'nın usturası tabiri "bir şeyi açıklamak için getirilen çözümler arasında en basit olanın mantıklı oluşu" ilkesini ifade eder. Bu ilkeye uymayan ustura ile kesilmelidir ve Scott ilk proteinin nasıl oluştuğuna uzaydaki karmaşık yapıları menşei olarak öne sürerek bu ilkeye meydan okumuştur(Scott, 283; Taslaman, 310).

Evrim Teorisi'nin açıklaması gereken şey ve ispat etmesi ihtiyacı duyulan kavram "türleşme"dir. Doğal seleksiyon ile türleşmenin gerçekleştiğine karşı çıkanlar bile "salt doğal seleksiyon"a karşı çıkmayabilirler. Güçlü olanın kazanacağı ve zayıf canlıların soyların tükenebileceği gibi bir tez mantığa uygundur ve gözlemsel olarak pek çok örneğe sahiptir(Scott, 77). Buna rağmen doğal seleksiyona karşı çıkan(Taslaman, 326) veya doğal seleksiyonu Evrim Teorisi açısından geri plana

atan, bununla birlikte evrimci olan Lynn Margulis gibi bilim insanları da vardır(Bilim ve Gelecek, 19). Evrim Teorisi'nin doğal seleksiyonun, mutasyonların, coğrafi izolasyon ile meydana gelen varyasyonların varlığının gösterilmesi ile delillendirilemeyeceği açıktır. Çünkü bu argümanlar evrim karşıtları tarafından da savunulabilecek türden veriler sunar. Evrim Teorisi'nin ispatlanabilmesi onun rakip tezlere üstünlüğünü göstermesi ile mümkün olabilir. Bu da "türleşme"nin varlığını göstermesi veya desteklemesi ile gerçekleşebilir.

Dawkins'in iddia ettiği şey tam olarak Darwin'in doğal seleksiyon ile "tasarım gibi görünen" şeylerin bir çözümünün varlığı idi. Bir canlının özel bir müdahale veya tasarıma bağlı olmaksızın, tamamen doğal şartlar altında bir türden başka bir türe dönüşmesi için ne gerekir? Misalen balinanın evrimi konusunda Dawkins'in Ataların Hikayesi kitabında hipopotamlar ile balinaların atalarının ortak olduğu iddiasının moleküler temelinin ispatlandığı iddia edilmektedir. İlk bunu çok ilginç ve inanılmaz bulduğunu söylese de Dawkins daha sonra "suda yaşamanın avantajı"ndan bahsederek kendince bunun sebebini temellendirmektedir. Bir bakıma dinozorların neslinin tükenmesiyle ortaya çıkan boşluktan yararlanarak hızlı evrimleşmiş olabileceklerine de işaret etmiştir(Dawkins, 2008, 207-212). Balinaların ve su aygırlarının ortak atadan evrimleştikleri bu kadar kolayca söylenmesine ve Dawkins'in de bunun genelleme yapmayı zorlaştırıcı özelliğine vurgu yapmasına rağmen ikna edici olarak ileri sürdüğü tek delil "moleküler benzerlik" açısından ortaya atılan iddialardır. Dawkins'e göre moleküler çalışmalar yeterince ikna edicidir. Peki öyle midir? Yoksa evrimin anlaşılmasındaki engelleri analojilere kurban eden bir anlayışın şartlandırmasında mıyız? Bunu biraz daha açmak zihinlerin berraklaşmasına yardımcı olacaktır kanaatindeyiz. Benzetmeler yapılarak bazı hadiseler açıklansa da "benzetmelerin yapısı içindeki elemanların gerçekteki durumun yapıtaşlarıyla uyumu" çoğu zaman göz ardı edilen bir noktadır. Bu yüzden analoji yapmaksızın, doğrudan doğruya somut misallerin üzerinden düşünmek daha sağlıklı bir bakış açısıdır. Günümüzde biyokimyasal ve genetik gelişmelerin gösterdiği üzere her bir zerremiz çok özelleşmiş motor mekanizmalarından oluşmaktadır. Balinaların ve su aygırlarının aralarındaki fark ve vücutlarındaki düzen birbirinden son derece farklıdır. Balina benzeri bir ortak atanın su aygırına evrimleşerek dönüşmesi veya tam tersi, kara memelisi bir kurda benzeyen hayvanın zaman içinde suda yüzerek nesiller boyunca balinaya evrilmesi için genlerin balina genlerine dönüşmesi gerekir. Doğal seleksiyon ile genlerin en çevreye uyanı hayatta kalır. Ancak balina olabilmesi için "doğal ayıklanmadan önce" ayıklanacak adayların en az birisinin balina potansiyelini taşıması veya balina yönünde gen değiştirmesi gerekmektedir. Genlerin bünyesindeki akıl almaz kombinasyon olasılığı varken bunun balinanın organlarını oluşturacak genleri tam olarak tutturması gerekir. Üstelik kritik genlerdeki küçük değişikliklerin oluşturacağı hastalıklar neslin belki de sonunu getirecektir. Mutasyonların hem bunlardan kaçınması hem de eklemeli olarak gidebilmesi için kaydedilmesi gerekir. Halbuki bir faydalı mutasyon olsa bile bir sonraki süreçlerde herhangi bir hatanın bunu silmeyeceği açık değildir. Bu yüzden kazanılan genlerin de kaydedilmesi için doğal seleksiyon gibi bir "mevcudu seçen" mekanizmaya malzemeyi oluşturacak bir sistem görünmemektedir. Dawkins bunun doğru olmadığını ve "yavaş yavaş bunun mümkün olabileceğini" öne sürmektedir. Halbuki yavaşlık ile bir alakası yoktur. Çünkü olası hatalı gen değişimi ve mutasyon varken, her nesil basamağında balinaya giden yolda "faydadan çok risk" vardır. Her basamakta doğal ayıklamadan evvel bir aday genler arasında sağlam olacak canlının varlığı gerekir yani yavaş olması olasılıkları değiştirmemektedir. Bu aynı bir kilidi yavaş çözmeye benzer. Doğal seleksiyon istediği kadar mükemmel canlı seçsin, ortada bir canlı yok iken nasıl seçebilir? Ortada sadece kara memelisi olan bir canlı varken, ne olacaktır da bazı torunları balina genlerine benzeyecek ve diğer suda yaşayan nesildaşları arasından seçilecektir? Dawkins, seçimin en mükemmel arasında olacağını söylemekte ve bu yüzden canlılığın geliştiğini iddia etmektedir fakat daha iyi bir canlı tipinin nereden geldiğini konuşmamakta ve atlamaktadır. Misalen suda yaşamak için gerekli olan organlar için olmazsa olmaz olan genlerin kara memelisinde yavaş veya hızlı, nasıl tutturulduğuna dair bir izah yoktur.

Türleşmenin önündeki bu engeller tasarım varsayımının göz ardı edilmesinden ortaya çıkmaktadır. Aslında bilim camiasında tasarımı baştan yok sayan bir metodolojik naturalizm akımının olduğunu Scott söylemektedir ve bunun farkındadır(Scott, 119). Bilim metodolojik naturalizmi benimser ve bu "felsefi naturalizmi apriori alarak" bilim yapmak demektir. Yani bir bilimsel vaka tahlil edilirken "Tanrı olmadığına göre" varsayımı altında bilim yapılır. Felsefi naturalizme göre doğanın dışında hiçbir varlık yoktur(Taslaman, 221) ve bilimsel metodoloji bunu apriori kabul etmiştir. Evrim Teorisi'nin ortaya çıkmasının sebebi de aslında burada yatar, çünkü "madem Tanrı yok, öyleyse çoğalan canlıların tek tek oluşabilmesi mi daha kolaydır, yoksa bir canlının oluşup gerisini bölünerek meydana getirmesi mi?" şartlı önermesi ile bu fikir filizlenmiştir görüşündeyiz. Bizce bilimin "doğadan başka varlık yoktur" şartıyla metodolojisini düzenlemesine bir ihtiyaç veya sebep yoktur. Bu bakımdan kanaatimizce tasarım fikri moleküler düzeydeki gelişmeler ile daha akla yakındır.

Tekrar konuya dönersek ortada bir "kara canlısı genleri" varken suya girmesiyle bir canlının genleri suya uygun hale nasıl gelebilir? sorusunu sormamız lazımdır. Canlıların hepsi ölebilirdi. Çünkü genlerdeki değişikliğin yarattığı organ farklılığı bir hayat boyunca çok fark etmeyecektir. Dolayısıyla ufak değişiklikler hayata aksetmeyecektir. Üstelik hiç değişmeyebilir de.

Bütün bunlara ek olarak son vurucu nokta, bu mutasyon veya değişimlerin olmasından sonra gelecek nesle aktarılabilmesi için değişimin "üreme hücrelerinde" veya gelişim esnasındaki kısıtlı zamanda olması gerekmektedir. Misalen dişli balinalardan Monodon monoceros, deniz gergedanı olarak bilinir. Bu hayvanların takriben 3 metre uzunluğuna varabilen boynuzsu dişleri vardır(National Geographic, 67). Bunların doğal seleksiyon ile oluşabilmesi için önce "boynuz geni"nin var olması gerekir. Diğer balinalar bu boynuzsu dişten mahrum iken ne olmuştur da, bu tür bir organ aşamalı olarak ve üstelik yavaşça var olabilmiştir? Öyle bir değişiklik olmalıdır ki, hem boynuzu yavaşça uzatacak ve kesintiye uğramayacak bir mutasyon süreci(1), hem bu sürecin bir avantaj sağlaması(2) ve hem de bu sürecin sadece ve sadece "üreme organlarında"(3) gerçekleşmesi olmalıdır. Bu bittabi sadece birkaç faktör ile oluşturulan bir olasılıksal düşünmedir ki, bunun tüm moleküler detayları işe karıştığında inanılmaz bir kompleks yapı için sadece "nereden geldiği belli olmayan mutasyonların" olması ve bunlar arasında doğal seleksiyonun bir seçim yapması gerekmektedir. Bu ise tasarım varsayımını çok kuvvetli şekilde desteklemektedir. Bunun farkında olan Scott ve Dawkins daha evvelki Antropik İlke kavramına getirdikleri çözümler ile "sonsuz evrenler ve uzaydaki başlangıç" fikirlerine gitmek zorunda kalmışlardır(Scott 261; Dawkins, 2012, 176) ve ayrıca Dawkins tasarıma karşı biyolojide kendisine göre ikna edici bir tez olan "doğal seçilim"in olmasına rağmen Modern Fizik'te bunun hala umulması gerektiğini yani henüz olmadığını ve ümitleri kaybetmemek gerektiğini söylemektedir(Dawkins, 2012, 201). Aslında bir bakıma "ispatsız" diye reddettiği Tanrı kavramını saçma bulurken, kendisine saçma gelen çünkü kendi tabiriyle "akıl almaz" bir olasılıksal gücü olan tasarım gibi görünen şeye karşı ısrarlı ve ümitli düşünme veya zorlama süreçlerine girmektedir.

Öte yandan random mutasyonlarla meydana gelen değişikliklerin en iyisinin seçilmesi olan "doğal seleksiyon" ile korunduğunu varsaydığımızda bunlardan başka bir sorunla daha karşılaşırız. Misalen insanın kulağında daha iyi duymasını sağlayacak bir mutasyon oluştu. Bu insanın diğerlerini elemesi lazım ki diğer nesillere geçiş mümkün olsun, ancak sadece bir kulaktaki mikro düzeydeki değişim canlılar arasında seçilime sebep olmaz. Biliyoruz ki moleküler pek çok detay canlıların fayda sağlaması için ileri düzeyde özelleşmiştir. Beynin kanlanması için tüm organlar acil durumlarda, kan kayıplarında kanlanmasını azaltır ve beyin için kendini feda eder. Bu yapılanmaya gelene kadar küçük küçük mutasyonlar canlının seçilimine sebep olamayacak kadar küçük ve anlamsız farklar oluşturur. Bu da Evrim Teorisi açısından büyük bir problemdir fikrindeyiz. Küçük değişimlerin bir canlının hayat süresi içerisinde olması gerekir ve bunun anlamlı ve seçilime sebep olacak kadar, rekabette kazanmayı sağlayacak kadar yüksek değiştirirliğe sahip olması gerekir. Tam da bu nokta-ı nazardan bakıldığında kazanılan mikro faydalı genlerin korunması mümkün değildir. Üstelik

korunması mümkün olmayan genlerin oluşması da ayrı bir sorundur. Bütün bunlar mutasyonların tesadüfi ve doğal seleksiyon ile determinist süreçleri varsaydığımızda karşımıza çıkan sorunlardır. Tüm bunlara alternatif olarak evrimin gayeci ve tasarımın kuralı olduğu yönünde görüşler de vardır.

Evrim Teorisi'nin yaratılışla uyuştuğu fikrini bazı Protestan ruhban okulları, Papa John Paul II ve son Papa XVI. Benedict gibi Katolik liderler dile getirmiştir(Scott, 118). Bununla birlikte Elmalılı Hamdi Yazır, Süleyman Ateş, Ömer Nasuhi Bilmen gibi müfessirler; Muhammed İkbal gibi İslam alimleri Evrim Teorisi'nin İslam ile uyuşabileceğini dile getirmektedir(Bayrakdar, 20). Mehmet Bayrakdar'a göre Evrim Teorisi İslam tarihi boyunca birçok alim tarafından dile getirilmiştir ve o kadar ki Darwin düşünce tarihi boyunca devrim yaratan ilk evrimci değil, ancak son evrimcidir. Ona göre birçok yeni keşfin tutunabilmesi için mevcut paradigma ve zihniyetin bunu kaldırabilmesi gerekir. İbnu'n Nefs, 17. yüzyılda William Harvey'in keşfettiği "küçük kan dolaşımı"nı bulmuş olmasına rağmen çağın İbn-i Sina ve Galenos'a dayanan "kanın karışmadığı kuralı" bunun kabulünü engellemiştir. Galileo'nun da fikirlerinin doğru olmasına rağmen Aristo'nun etkisindeki Kilise baskısı onu durdurmuştur. Bu yüzden Bayrakdar evrim düşüncesinin Darwin'in zamanında uygun ortam bulduğunu, bu yüzden İslam alimlerinin söylediklerinin hissedilmediğini düşünmektedir. Darwin evrimciliğinin yeniymişçesine kabul edilmesinin sebebi o zamanki dünya görüşünün bu türden fikirleri kabul edecek ve tartışacak kadar değişmiş olmasıdır(Bayrakdar, 118).

Bayrakdar, Nazzam(775-845), Cahız(776-869) gibi Mutezile mezhebinin önde gelen İslam alimlerinin evrimi öncelediğini iddia eder. Cahız'ın hayvanlar üzerine yazdığı kitabında(Kitab-ül Hayevan) güçlü olanların zayıfları yiyeceğini söylemesini "doğal seleksiyon" olarak yorumlamaktadır(Bayrakdar, 57). Biruni'nin(973-1051) türlerin birbirinden bağımsız olarak yaratıldığını söylediğini belirtmesine rağmen, onu evrimci yaratılışçılığın zirvesinde görmektedir(Bakrakdar, 60-65). Taslaman da İhvan-i Safa'da Evrim Teorisi'ni aramanın hatalı olduğunu ve diğer İslam alimlerindeki evrimsel fikirlerin sadece bir "değişme" kavramını ifade ettiğini söyler(Taslaman, 36). Bayrakdar "evrim" kavramını biyoloji biliminde Batıda ortaya çıkan "bir türün başka bir türe doğal seleksiyon ve mutasyonlarla uzun zamanda dönüşümü" anlamında kullanmamakta ve "dönüşme" anlamının kolaylığı ile her türlü manevi, sosyal değişim beyanlarında bulunanları evrimci ilan etmektedir(Bayrakdar, 16-88). Buna rağmen alimler "tecdid(yenilenme), tekamül(olgunlaşma), istihale(hal değiştirme) gibi kelimeler kullanmıştır ki bu kelimeler bilimsel gelişmeler sürecinde oluşan ve mutabık olunan "terimsel" evrimi karşılayan kelimeler değildir. Özellikle alimlerin "bitki, hayvan, insan" varlıklarına bir üstünlük, aşağılık tavsif etmelerini bunların birbirinden geldiği şeklinde yorumlamış olmaktadır. Halbuki verdiği tüm alıntıların aktardığı bilgi insanın hayvandan, hayvanın bitkiden, bitkinin de cansızdan üstün olduğu minvalindedir.

Hayvanların kavgası ile birbirine göre üstün durumlarının tespit edilmesi meseleleri, geçmiş İslam alimlerince birbiriyle ilişkilendirilip sistematik bir evrimden ve tür değişiminden bahsedilmemiştir. Bu bakımdan Bayrakdar'ın günümüz Evrim Teorisi kavramlarının çok sonra bir literatür ile oluştuğunu göz ardı etmesi, alimlerin görüşlerini parça parça seçerek sonuçlara varması hatalıdır(Bayrakdar, 128-133).

Kuran ve Evrim Teorisi ilişkisi üzerine Bayrakdar "evrim Kuran'a aykırı değildir" tespitini yapmaktadır(Bayrakdar, 148). Kuran'da aşamalı bir yaratılıştan bahsetmesi(Nuh, 14); kuru bir çamurdan(Hicr, 28), sonra bir meniden(Fatır, 11), sonra bir kan pıhtısından, sonra çiğnemlik etten(Hacc, 5; Müminun, 14) yaratması Evrim Teorisi'ne işaret etmez. Çünkü bu türden bir aşamalı oluşun evrimi gerektirdiği söylenemez. Bunun evrim olmadan da aşamalı olacağı savunulabileceği için özellikle Evrim Teorisi'ne vurgu yapmadığı açıktır. Bu bakımdan bu evrime Kurani bir delil olamamaktadır. Nitekim bu aşamaları tekrarlayan Kuran ayetlerinin diğerlerinde(Mümin, 67) akabinde "sizi bebek olarak çıkarırız" denmesi bu aşamaları "anne karnı"na izafe ettirir. Çünkü Kuran ayetlerinde bu kitabın kendi ayetlerini açıklamış olduğu(Hud, 1) belirtilmekte ve bunun sebebi olarak da "başkasına kul olmamak" şartı ifade edilmektedir(Hud, 2). Yani Kuran ayetlerinin yorumlanması diğer ayetlere göre olmak zorundadır, çünkü ayetleri ayetler açıklamaktadır(Hud, 1-

2). Kuran'ın ayetlerinin ancak diğer ayetlerle açıklanabileceği "muhkem ve müteşabih" olarak sınıflanan(Ali imran, 7) iki tip ayetle olur. Bu itibarla aşamalı yaratılışın anne karnındaki süreçleri ifade ettiğini(Mümin, 67) söyleyebiliriz. Öte yandan İnsan suresi 1. ayette "insan anılan bir şey değilken üzerinden çok zaman geçti" ifadesinin evrimi düşündürdüğü savunulabilse de, insanın aşamalı olarak ve canlıların ayrı ayrı yaratılması durumlarında da geçerli olabilecek bir vaziyet olduğundan bu ayetin evrimi düşündürecek bir özel durumu yoktur. Çünkü bir ayetin evrimi desteklediğini söyleyebilmemiz için onun başka bir ihtimali düşündürtmeyecek bir şekilde sadece tezi desteklemesi gerekir. Bu ise buradaki mezkur ayetlerden çıkarılamamaktadır.

Evrimsel bir sürecin yaratılışta bir araç olarak kullanıldığı tezinin kalbinde ilk insan olan Adem'in bir primattan türemiş olması yatmaktadır. Bayrakdar bunun Kuran'daki izini aramakta ve "adem" kelimesinin kökeninin Süryanice olduğununu ve "toprak" anlamına geldiğini tespit etmektedir(Bayrakdar, 147). Adem kelimesinin özel isim veya cins isim olması bu hususta önem kazanmaktadır, zira ilk insanın Adem olup olmadığını burada aydınlatıcı olacaktır. Bayraktar Adem isminin "nefs vahide" olarak tanımlamasından(Nisa, 1; Enam, 98; Araf, 189; Zümer, 6) bunun özel isim olduğunu; ilk insan olarak da "Adem" kelimesi olmaksızın olan kullanımlara işaret ederek de bu kelimenin bir de cins isim anlamı olacağını söylemektedir. Halbuki onun cins isim olarak kullanıldığına dair verdiği ayetlerde "Adem" kelimesi geçmemektedir. İnsan, beşer, halife kelimelerini Adem'e nispet eden ayetler olsa da bunların tüm insanlığı kasteden bir vasıf olmasından yola çıkarak "Adem" kelimesine cins isim demek fikrimizce hatalıdır. Çünkü insanın her insanlık özelliği Adem için de geçerli olduğundan bunun ilk insana tavsifinde bir mahzur olmaz. Bu sebeple Adem kelimesi "sadece özel isim" olmalıdır.

Adem kelimesinin özel isim olması kadar önemli olan bir nokta "Adem"in ilk olarak bir primatın yavrusu olduğu mu, yoksa toprağın uzun süre şekillenmesi ve dönüşmesi ile anne karnındaki sürecin dışarıda olan hali olarak mı doğduğu meselesidir. Evrimci yaratılışçı görüşün savunduğu tez, Adem'in bir primattan sonra gelen ve ilahi müdahale ile değişen ilk insan olduğu minvalindedir. Yani ilk insan da evrimin bir parçasıdır. Kuran'da Adem ve İsa peygamberlerin birbirine benzedikleri ifade edilmektedir(Ali imran, 59). Ayetin devamında "topraktan yarattı" denmekte ve bu benzerliğin "yaratılış şekli"ne atfen vurgulandığı görülmektedir. Burada merkezdeki nesne "İsa"dır ve Adem'e benzediği söylenmektedir. Yani Adem'e yaratılış şekli bakımından benzediği söylenmiş olunur. Yani Adem'in bir özelliği İsa'da da vardır, tam tersi olan İsa'nın bir özelliği Adem'de de vardır denilemez. Adem bir primatın çocuğu olsaydı cinsel ilişki sonrası dünyaya bir annenin karnında gelmiş olacaktı ve İsa ile yaratılma bakımından herhangi bir insandan farklı olarak bir benzeyen yeri olmayacaktı. Yani buradaki özel bir benzetme "cinsellik olmaksızın oluşma" olmak zorundadır. Bunu biraz daha detaylı analiz edelim:

1. Adem'in insanlardan bir farkı olmalıdır.

2. İsa'nın insanlardan bir farkı olmalıdır.

3. Adem ve İsa birbirine bu fark ile benzemelidir.

Bu 3 şart sağlanmazsa İsa her insana, Adem de her insana benzeyecektir. Bu benzetme(Ali imran, 59) de anlamsızlaşacaktır. İsa'nın cinsel ilişki olmaksızın meydana geldiği(Meryem, 20-21), anne karnından doğduğu(Meryem, 23) ayetlerde belirlidir. İsa'nın insanlardan farkı ise "cinsel ilişkisiz" doğmasıdır ve başka bir fark görünmemektedir. Bu açıdan Adem'in de bir primatın çocuğu olarak doğmadığı, cinsel ilişkisiz bir yaratılış ile vücuda geldiği sonucunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Adem bir doğum ile oluşsa idi, onun İsa'ya benzeyen bir yönü kalmayacak ve her insan gibi bir anne ve babadan gelmiş olacaktı. Halbuki toprağın kimyasal değişimi ile, müdahaleler altında anne karnındaki gibi bir sürecin herhangi uygunlaştırılmış mekanda gerçekleşmesi ile "cinselliksiz" doğması bu ayetlerin kapsamına uygundur. Bu netice bize evrim ile yaratılış ve evrimsiz yaratılış arasında bir seçim yapabilme şansı doğuracağı için Taslaman'ın "teolojik agnostisizm" adını verdiği

"bilemeyiz" görüşüne gerek yoktur. Öte yandan evrimci yaratılışçı İslam anlayışını savunabilmek için türlerin insana kadar evrimleştiğini söylemek gerekecektir. Çünkü insanın en güzel şekilde yaratıldığı(Tur, 4) "ahsani takvim" ifadesi ile belirtilmiştir. Buna göre yaratılışta insana kadar evrimleşme olacak, daha sonra bu değişimin durması gerekecektir. Öte yandan ayetlerde yaratılışın(Rum, 30) değişmeyeceği "Allah'ın fıtratına(yaratışına) bak, Allah'ın yaratışında(halkillah) bir değişme olmaz" gibi bir net ifade vardır. Yaratılışın kuralı olan "fıtrat"ın değişmeyeceği ayetlerde geçmektedir, bu da evrimci yaratılışçı İslam anlayışının bir başka çözümü görülmeyen sorunudur. Çünkü yaratılış kuralı bir evrimsel süreç ise insan hala evrimleşmektedir anlamına gelir. Bu da henüz gelecekteki insana göre tüm değerlerimizi göreli kılar.

Nuh kavminden sonra(Araf, 69) yaratılışta sağlamlaşma olduğunu söyleyen ayet ise pek çok derecelerde yorumlanabilir, ancak Kuran başkasının kendisini fikrine göre yorumlamasını "başkasına kulluk olmak" olarak tanımlamaktadır(Hud, 1-2). Bu ayetin "tür değişimi"ni gösterdiğine işaret eden hiçbir delil yoktur, elde olan tek şey insanların mahiyeti bilinemeyen bir şekilde daha iyi hale geldiğinin belirtilmesidir. Burada bir "yaratılışta değişiklik" değil, aynı yaratılış kuralları ile farklı bir gelişmişlik seviyesinden bahsedilebilir. Tur suresinde "en güzel şekilde" yaratılış da bir "şekil" ve "mahiyet" ifade ederken, Araf suresindeki "gelişmişlik" bir "derece" veya "avantaj" ifade etse gerektir. Çünkü şekil olarak en güzel olan insana sadece avantajlar veya aynı şeklin derecesi arttırılarak ekleme yapılabilir. Bunların farklı da olabileceği muhtemel olsa da esasen vurgulamak istediğimiz sonucu değiştirmemektedir ki evrimci yaratılış teorisi Kuran açısından savunulamamaktadır.

Kaynaklar:

1. Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, Kuzey Yayınları 2012, Çeviren: Tunç Tuncay Bilgin.

2. Eugenie C. Scott, Evrim Mi Yaratılışçılık Mı?, Evrensel Basım Yayın 2012, Çeviren: Levent Can Yılmaz.

3. Caner Taslaman, Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı, İstanbul Yayınevi 2012.

4. Bilim ve Gelecek Dergisi, Kasım 2012, Sayı: 105.

5. Richard Dawkins, Ataların Hikayesi: Yaşamın Kökenine Yolculuk, Hil Yayınları 2008, Çeviren: Ahmet Fethi.

6. Karen McGhee ve George McKay, National Geographic Hayvanlar Ansiplopedisi.

7. Mehmet Bayrakdar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Kitabiyat Yayınları 2001.

8. Kuran-ı Kerim.

Tags: Antropik İlke, Behe, Darwin, Evrim Teorisi, Kuran, Richard Dawkins

Yorum

Evrim Teorisi, Doğal Seleksiyon ve Gayesellik

Filed under: Evrim Teorisi — Yorum bırakın
Eylül 26, 2012

Doğal seleksiyon, canlıların çevre şartlarına ve rekabet ortamına daha dayanıklı, avantajlı ve güçlü olan kısmının varlığını sürdürmesi ve mağlup ettiği diğer canlıları yok olmaya mahkum etmesidir. Yani canlılar aynı gıda, barınma ve ikamet etme ortamında yaşayıp da aynı anda hepsine yetecek imkanlara sahip değilse, buna binaen güçlü olan bunları ele geçirirse yaşar. Güçsüz olan da zaman içinde yok olur. Bu doğal bir elenme(seleksiyon) mekanizmasıdır. Bu mekanizma ile mevcut türler arasında geleceğe sadece mücadelede başarılı olanlar kalacaktır.

Doğal seçilme sürecinde canlılar çevreye ve şartlara uyum sağlayarak "adaptasyon" sağladıkları ölçüde avantaj kazanma şanslarını arttırırlar. Uyum mekanizması sağlayamayanlar yok olur, bununla birlikte yok olan canlı türlerinin genetik havuzdaki frekansı da azalır. Yani genler zaman içinde iyi adapte olanın lehine değişecektir. Charles Darwin doğal seleksiyonun işlemesi için "varyasyon"un olması gerektiğini öne sürmüştür. Darwin'e göre canlıların varyasyonlara ayrılması genetik yolu ile, elenmesi de doğal seleksiyon ile gerçekleşir. Yani çeşitlilik gösteren canlılar bu mekanizma ile kötüleri eler ve canlılık sürekli daha gelişmiş hale geçer.

Mendel genetiği, populasyon genetiği ve yeni gelişmeler ile Darwin'in evrim teorisi "Neo-Darwinizm" olarak revize edilmiştir. Doğal seleksiyon ile mikromutasyon birleştirilerek canlılığın gelişimi açıklanmaya çalışılmıştır. Richard Dawkins, Stephan Jay Gould gibi ünlü evrimciler de "Neo-Darwinizm" terimini eserlerinde kullanmışlardır. Bu teoriye göre temel olarak canlıların genetiklerinde muhtelif faktörlerin tesiriyle mikro düzeyde mutasyonlar gerçekleşir ve bu sayede genler canlıları değiştirir. Zaman içinde canlılar doğal seleksiyon ile seçilerek nesilden nesile farklı türlere evrilir. Her neslin üyeleri farklı canlıları oluşturmuş ve tüm canlılık ortak tek hücreli atalarından evrilmiştir. Bir başka ifadeyle bir canlı mütemadiyen genetik yapısında gerçekleşen mutasyonlarla yapısal olarak değişir, bunu gelecek nesillere de aktarır, bu mutasyon süreci sürekli olduğu için zaman içinde çok uzun vetirede yapısal değişiklikler husule gelir. Tek bir hücrenin oluşmasından insanın yapısına kadar evrimin iddiasına göre bütün değişim ve evrilme mekanizması bu şekilde işlemiştir.

Dikkat edilmesi en zaruri ve mühim nokta, evrim teorisi mekanizmalarına göre bir türün diğer bir türe değişimi aşamasıdır. Zira evrimin en ayırt edici özelliği karşıt tezlerinden ayrıldığı nokta "türleşme"yi savunmasıdır. Bu bakımdan türleşmenin nasıl tasvir edildiği bu teori üzerindeki tartışmaların en önemli parçası sayılır. Bir canlının daha kompleks özelliklere sahip olabilmesi, küçük bir organ sisteminin oluşması bu şekilde izah edilebilir mi? Neticede "doğal seleksiyon" bir eleme mekanizmasıdır. Doğal seleksiyon sadece mevcut türler arasında bir eleme yapar. Yeni bir tür oluşturmaz. Hal-i hazırda zaten oluşmuş olan türlerin sayısını azaltıcı bir mekanizmadır. Aslında doğal seleksiyonu ortaya atmakla, evrim teorisi açısından çok da fazla bir şey söylenmiş olmaz. Doğal seleksiyon mekanizması evrim teorisinde olduğu gibi, evrimin karşıt tezi olarak ileri sürülebilecek herhangi bir tez için de kullanılabilir. Güçlü olanın tabiyatta daha mukavemetli olacağını herkes söyler. Bu yüzden evrim teorisinin can alıcı mekanizması "mutasyonların mekanizması"dır. Elenecek canlıları oluşturan mutasyonlar olmalıdır.

Canlı üzerinde daha gelişmiş bir yapıya geçiş mutasyonların canlının nesillerine bir ek hususiyet kazandıracak şekilde gerçekleşmesini gerektirir. Yani öyle bir mutasyon olmalıdır ki canlıya bir avantaj sağlayacak ilave bir organ, doku, yapı kazandırsın. Genetik bilgide bir artış bunu sağlamalıdır. Bu mutasyonların ortada bir organ yok iken bir sistemi, mantığı, düzeni, çalışan ve tasarruf eden bugün bilinen doku sistemlerini oluşturması için bu sistemlerin çalışmasını sağlayan genleri tutturması gerekir. Bugün İnsan Genom Projesi ile insanın tahminen 22.000 gene sahip olduğu tespit edilmiştir. 1990'da başlayıp 2003'te sonlandırılan ve Francis Collins'in liderliğini yaptığı bu projede insanın gen haritası çıkarılmıştır. Bu kadar genin her birisi ayrı protein yapmakla görevli iken, bazen genler arası kombinasyonlarla da işlevsellik için birtakım işlemlerden geçmekte ve hücre içinde çok karmaşık mekanizmalar ile işlenmektedir. Yani bir canlının vücudundaki organın, yapının oluşması için son derece hassas olan bu genetik bankada ciddi değişikliklerin olması gerekir. Bununla birlikte genetik hastalıklar hakkındaki bilgilerimiz bize ufak bir gen birimindeki değişim, hata,

mutasyonların bile insanın, canlıların sistemlerini çökertebilecek sonuçlara sebebiyet verebileceğini söylemektedir. Yani gen denilen şey çok hassas olabilmekte, dengenin korunması için koruma mekanizmaları da gerekmektedir. Nitekim bugün bilinen ve biyoloji kitaplarında okutulan mutasyonlara ve muhtemel hatalara karşı hücre içerisinde tedbir olarak birçok mekanizma mevcuttur. Hücrelerimizdeki hatalar hücrenin iç memurlarınca düzeltilmektedir. Bu bilgiler bize son derece hassas bir sistemin kurulu olduğunu gösterir.

Hassas sistemin kurulu kalması bile, insanın düşünebileceğinden daha karmaşık bir tedbir sistemi, mekanizma ve hücreiçi ekip çalışması gerektirir iken bunun geliştirilmesi daha karmaşık bir durumdur. Mutasyonların rasgele olması genlerdeki düzeni bozar. Buna dair radyasyon, virüsler, yüksek ısılar, hücreiçi sekteler mutasyon oluşturan faktörler olarak bilinirken sebebiyet verdiği vaziyet şimdiye kadarki gözlemlenen veriler üzere hastalıklardır. Tekgen(mendeliyan) ve çokgenli mutasyon hastalıkları bu gruptadır ve üzerinde çok çalışılmıştır. Mutasyonların sürekli zararlı ve bozucu olarak gözlemlenmiş olması yeni bir özelliğin veya daha gelişmiş bir yapının nasıl tutturulduğuna dair zihinlere bir soru işareti bırakmıştır. Mutasyonlar üzerinde çalışmalar ve deneysel veriler elde etmek için bazı "model organizmalar" kullanılmıştır. Hızlı üretilme, genetik manipülasyonun kolay olması E. Coli, Drosophila gibi canlıların bu deneylerde kullanılabileceğini düşündürmüştür. 1910 yılında "Drosophila melanogaster" üzerinde çalışmalar yapıldı ve yeni bir tür geliştirilemedi. Mutasyonların büyük ölçüde kayba uğrattığı, kalanının ise etkisiz olduğu anlaşıldı. Hugo De Vries bu çalışmadan sonra yeni bir tür oluşacağını iddia etmişti. Bazı evrimciler Drosophila'da fazladan kanat, göz rengi değişimi gibi farklılıkları yararlı mutasyon olarak anlama meylinde olsalar da ne fazla kanatların çalıştırıcı kasları olup avantaj sağlaması -aksine yük olur- ne de göz rengi değişiminin getirdiği herhangi bir avantaj durumu vardır. Üstelik herhangi bir türleşme de gözlenmemiş, değişen canlılar yine çiftleşebildikleri için aynı tür içerisinde kalmıştır.

Netice itibariyle herhangi bir yararlı mutasyon örneği gözlemsel ve deneysel bir veriyle desteklenememiştir. Kaldı ki tek bir yararlı mutasyon bulunması dahi bir delile çok kala ufak bir işaret bile olmayacaktı. Zira mutasyonların zararlı etkisine nazaran çok düşük ihtimalde gözlemleneceği şimdiki tüm deneysel verilerimize göre kesindir. Rasgele mutasyonların olacağını ünlü ateist evrimci Richard Dawkins Kör Saatçi kitabında "kör tesadüfler" ile ifade eder. Kısacası beklediğimiz şey canlıların evrimleşmesi sürecinde "kör tesadüflerin" sonucu nesillere aktarılacak "üreme hücrelerinde olmak şartıyla" öyle mutasyonlar olacaktır ki tüm toplamdaki nesiller arasında en az bir tanesi daha gelişkin bir hale gelecektir. Diğer canlılar arasından doğal seleksiyon ile elemeden kurtulacaktır. Burada çok dikkat edilmesi gereken şey "muhakkak bir daha gelişmiş canlının tutturulması" şartıdır. Bu ise organların, sistem mekanizmalarının daha gelişmişinin genler tarafından nasıl bilindiği, bilinmiyorsa bu kadar zor bir ihtimalin "üstelik üreme hücrelerinde" nasıl zaman, canlı sayısı kısıtlılığına rağmen nasıl tuttuğu gibi muammalara gark olmaktadır.

Canlıların bütün özellikleri birbirine göre avantaj sağlaması sebebine oturtulacaksa pek çok detayın nasıl oluştuğu sorunları ortaya çıkacaktır. Misalen insanın diline bir havada yüzen pamuk zerresi gelse, insan bunu büyük bir ayıklıkla fark eder ve dilinden alır. Bu kadar küçük hacimdeki bir maddenin bile vücuda girmesini engelleyen hassasiyetteki deri, mukoza yapısı nasıl oluşmuştur? Mutasyon ile denk gelse bile bu doğal seleksiyona nasıl sebep olacaktır? Çok büyük bir fark oluşturmayan canlı özellikleri diğer canlıların hayatını tehdit etmez. Bu hassasiyet gibi vücudun milyonlarca yerinde olan her bir özelleşmiş reseptör, almaç yapılarının oluşumu için çok karmaşık gen kombinasyonları çalışır. Bunlar nasıl olmuş da "kör tesadüf" ile tutturulabilmiştir?

Misalen bir erkeğin kadına baktığında hissettikleri ile bir kaplana baktığı zaman hissettikleri neden farklıdır? Bu mekanizma zihinsel ve sinirsel pek çok henüz aydınlatılmamış büyük bir karmaşıklığa sahiptir. Bu mekanizma sayesinde canlılar birbirine ilgi duyar ve üreme bu şekilde gerçekleşebilir. Bu doğal seleksiyonu da temin eder, çünkü bu mekanizması olmayan canlı üremez ve yok olur. Ancak bütün bu tartışılanlar ancak mekanizmanın teşekkül etmesinden sonrası için geçerlidir. Bu hissiyatı sağlayacak gen değişikliği nasıl olmuş ve ne şekilde tam da insanın bunu yapabileceği biçimde hale

sokulabilmiştir? Kör tesadüfler bunun gibi binlerce, milyonlarca karmaşık mekanizmalara sahip, insanın da yaşaması için ve hatta tüm canlılarda çeşit çeşit yaşamaları için bulunan yapıların genetik aynasında nasıl düzenleyici rol oynayabilmiştir? Süre sonsuz da değildir, zira insanın da evrenin de bir sonu olduğunu ve başlangıcı olması gerektiğini fizik keşiflerinden biliyoruz.

Hayvanlar kendi çocuklarına şefkat göstermekte ve onları yememektedir. Bu doğal seleksiyon ile izah edilebilir. Yeseydi nesli yok olacaktı, yemeyenler kaldı. Bu doğru bir düşünce olmasına rağmen, "yavrusunu yememe" gibi bir anlayışın sağlayıcısı olan, bunun avantaj olacağını adeta bilircesine bunu inşa etmiş genleri o hale "kör mutasyon"lar nasıl getirebilmiştir? Bunu ve milyonlarca canlının avantajını sağlayacak mekanizmanın genetik boyutunu çok hassas şekilde belirli bir zamanda ayarlamak zorunda kalan "evrim teorisi" bunu izahta "matematiksel olasılık hesapları"nı alt üst etmektedir.



Canlı sistemi içerisindeki "gayesellik(teleoloji)" argümanı olarak kullanılabilecek bir misal daha verelim. İnsanın vücudunun hemen her hücresinin beslenmesini damlarlarla taşınan kanın içindeki materyal sağlar. Bunların artık maddelerini ortamdan götüren damarlarına "ven", besin getiren damarlara da arter denmektedir. Pek çok yerde bulunan bu damarlar içerisinde "yüzeye yakın - yüzeyel- ekstremite(kol-bacak) venleri"ne dikkat çekmek isteriz. Derinin altında bulunan ve bir bağ dokusu içerisine sarılı bulunan bu venler ve "derin venler" yani ekstremite içindeki venlere göre farklılıklar gösterir. Travmaya daha çok maruz kalabildikleri için yüzeyel venler daha kalın yapılıdırlar. Evrimsel açıdan düşünüldüğünde "travmaya açık olan venleri ince hayvanlar elenmiş" ve bu mekanizmayla venleri kalın olanlar kalmıştır denebilse de "ilk baştan bu venlerin kalın olanlarının da mevcut olması gerekmektedir". Yani evrimin açıkladığı her basamakta muhakkak önceden hayat şartlarına direnecek bir sistemin olması mecburidir. Bu ise ihtimal açısından çok düşük olan mutasyon aracılı olarak anlaşıldığında "çok fazla döl oluşturup bunlar arasında doğa şartlarına direnecek özellikleri tutturabilme şansı"nın sağlanması gerektiği akla gelir. Yani evrim teorisinin iddiasına göre şimdiki canlıların kat be kat fazlasının elenmiş olması gerekir ki bu özellikler "güçlü" olanlara ait olabilsin. Bu kadar mutasyonlarla daha önceden olmayan mekanizmalar türetilebildiğine göre bunlardan çok daha fazla da hatalı organ ve hatalı yapılar türetilebilmelidir. Hatalıların sayısı gözlemlenen dirence uygun organlara sahip canlıların sayısından çok daha fazla olmalıdır. Tekrar vurgulamak gerekir ki bu kuşaklarca aktarılacak pozitif

mutasyonların “üreme hücrelerindeki genlerde” olması icap etmektedir. Yine kol ve bacak yüzeyel venlerindeki kapakçıklar da kanın sadece tek yönlü olarak yukarıya akmasına yardımcı olurlar. Kapakçıkların genlerde bulunması için tek tek tüm mutasyon türlerinin denenmesi ve en son düzgün kapakların tutturulması gerekir. Buna binaen düzgün kapağı olmayanlar kanın yukarıya aktarılamadan beyin hipoksisinden öleceği açıktır. Sonuç olarak “hiç kapak oluşmayabilirdi, mutasyonlar bu sistemi kuramayabilirdi” fikrini de hesaba kattığımızda evrimsel “kör tesadüfi” mutasyon ve doğal seleksiyon mekanizmasının sadece damar inşasında bile çok büyük olasılık sorunlarıyla karşılaştığını görebiliriz. Bu kapakların, yüzeyel venlerin kalın olmasının, çevredeki koruyucu pek çok çeper yapısının tek tek denemeyle oluşmasına ve sadece damar oluşumuna ne evrenin tarihi süre olarak yeterlidir, ne de yeterli süre verilse bile sistemi bozduğumuzda tekrar baştan çalıştırabilecek ve tekrar deneme hakkı doğurabilecek bir imkana sahibiz.

Damar yapılarıyla ilgili kol ve bacak yüzeyel ven benzerliği de dikkate şayandır. Ayakta “vena saphena parva” denilen ven baldırın arkasından diz derin venine dökülür. Ön tarafta ise “vena saphena magna” denilen yüzeyel ven uyluk derin venine dökülür. Aynı zamanda diz derin veni de buraya dökülür. Bu sistemin aynısı kolda da vardır. Vena basilica denilen yüzeyel ven dirsek derin venine dökülür, vena cephalica da omuz derine venine dökülür. Yine dirsek de aynı yere gelir. Yani kol ve bacağın venöz dökülümü aynı mantığa binaen gerçekleşmektedir. Bu benzerlik bir simetri oluşturmaktadır, simetrinin sebebi sürekli denenen mutasyonların en sonunda bu şekli bulması ve diğer simetrik olmayanların yok olması mıdır? Bunun gerçekleşmesi için mutasyonların bu simetriyi sonsuz pek çok muhtemel sistem içinde bulabilmesi lazımdır. Üstelik bu gen değişikliğini “üreme hücrelerinde” gerçekleştirmesi lazımdır. Bunun için de ola ki bir hata olup canlılık yaşayabilme imkanlarını kaybederse geri dönüşü de olması gerekir. Halbuki böyle bir şans da yoktur.

Sadece damar yapılarında irdelediğimiz bu incelikler bile ihtimaller açısından çok büyük sorunlar oluşturur. Moleküler düzeydeki ince detaylı mekanizmalarla birlikte çok daha fazlası evrimsel “kör tesadüfçü” mekanizmanın imkansızlığını gösterdiği düşüncesindeyiz. Bu düşüncede olan pek çok bilim adamı vardır ki, bunlar evrimi bir ilah kontrolü altında düşünmüşlerdir. Charles Darwin’in kitabında yapay seleksiyonun failinin insan, doğal seleksiyonun ise yaratıcı olduğuna işaret ettiğini söyleyen yazarlar vardır. Aynı şekilde evrim fikrinin öncülerinden Wallace de yaratılış ile evrimi bir görmüştür. İnsan genom projesini idare eden Francis Collins de bu şekilde düşünmüştür. Bu bilim insanlarının görüşlerine katılmamakla beraber evrim teorisi açısından yaratılışçılığın düşünülmezse sorunlara yol açacağını göstermesi bakımından görüşlerini değerli buluyoruz. Sırf moleküler düzeydeki “insanın düşünebileceği ve yaptığı teknolojiden” daha karmaşık yapılar ateist bilim adamlarının da dikkatini çekmiştir.

Richard Dawkins bir röportajında dünyadaki canlıların moleküler düzeyine inildiğinde “üstün bir yaratıcının imzalarına” ulaşabileceğimizi söylemiştir. Yani canlılığın nasıl başladığı sorusuna uzayın bir bölgesinde yüksek düzeyde evrim geçirmiş bir ırkın insanların yaratıcısı olabileceğini söyleyerek cevap vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken şey Dawkins’in canlıların yapısındaki “gayecilik” ve “tasarım” fikirlerini mantıksız bulmamasıdır. Yani canlıların kendiliğinden doğal olarak oluşmasına karşı bir müdahaleyi savunan “tasarım” görüşünü temellendirmekte “uzaylı ırk” argümanını kullanmaktadır. Bunun düşünmesi için kendisini zorlayan şey canlılık sistemlerinin çok karmaşık ve tesadüf temellendirmesini alt üst eden büyük çapta bir organizasyon göstermiş olmasıdır. Bu bilgileri günümüz genetik, moleküler biyoloji ve mikroskopların gelişmesiyle elde edebilsek de Ernst Haeckel ile Julian Huxley gibi evrimciler “sodyum kloride eklenip tuz oluşturması gibi birkaç kimyasal hücreyi oluşturabilir” şeklinde beyanat vermişlerdir. DNA yapısının karmaşıklığını hakkıyla muhakeme edememiş olmalıdır ki, daha sonraki ateist bilim adamları da olasılıksal imkansızlığa işaret etmişlerdir.

DNA’nın moleküler temelini izah ederek 1953’te nobel ödülü alan Francis Crick de Richard Dawkins gibi canlılığın başlangıcını uzaylıların yaptığını söylemiştir. Life Itself adlı kitabında canlılığı “panspermia” görüşü çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır. Yani uzaydan bir tohum dünyaya gelmiş

ve canlılığı bu şekilde oluşturmuştur. Bu görüşün ilk temsilcilerinden nobel kimya ödüllü Svante Arrhenius'tur. Bu görüşlerin canlılığın kendiliğinden oluşma fikrinin sıkıntısından dolayı ortaya atıldığına dikkat çekmek isteriz. Kendiliğinden bir oluşumun mümkün ve muhtemel olduğuna bilim insanları ikna olmuş olsalardı, bu şekilde gözlemsel, deneysel, mantıksal bir yönü olmayan başka ihtimaller üzerine gitmezlerdi. Dawkins'ten önce de uzaylı fikirlerinin Crick, Arhenius gibi bilim adamlarını düşündürmesi esasen kendiliğinden oluşa bir fiili isyan olarak yorumlanmalıdır. Nitekim Türkiye'de de ünlü evrimcilerin önde gelenlerinden Ali Demirsoy Kalıtım ve Evrim adlı kitabında, "sitokrom-c proteinin diziliminin bile evrende bir defa oluşma olasılığının imkansız olduğunu" söylemiştir. Bunun bir müdahale ile "yani bir yaratıcı yardımıyla" gerçekleştiğini de iddia edebiliriz demiş ve "ancak bu bilimin konusu değildir, bu yüzden bunu kabul edemeyiz" şeklinde bir izah ile mecburen imkansız olasılıklara inanmamız gerektiğini dile getirmiştir.

Görüldüğü gibi bilim adamlarının birçoğu -ki bunların bir kısmı nobel ödülü alan kaşiflerdir- canlılığın kendiliğinden oluşması modeline alternatifler bulma arayışındadır. Dawkins'in ve sair evrimci ateist bilim adamlarının psikolojisi "doğayı doğanın dışına çıkmadan açıklamak" felsefesine sadık kalmalarının neticesi olarak bir tasarımı görebilseler de bunları ucu açık "uzaylılar" görüşüne dayandırarak yaratıcı ihtimalini savuşturmaktadır. Yani düşünmeye "yaratıcı zaten olmadığına göre…" şeklinde başlamaktadırlar. Fikrimizce bu düşünce bilimsel objektifliğe uymamaktadır. Bilim tüm ihtimallerle ilgilenmeli, her tür bilginin kullanılabilirliğini sorgulamalıdır. Tesadüfçü evrim fikrinin sadece verdiğimiz birkaç örnek ışığında bile büyük problemleri vardır. Bununla birlikte birçok örnek daha verilebilir. Netice itibariyle evrim teorisine delil olarak "doğal seleksiyon gösterilemez, mutasyon mekanizması da simetrik ve karmaşık sistemlerin oluşumunu açıklayamamaktadır" görüşündeyiz. Zira doğal seleksiyon evrime has bir mekanizma değildir.

Bir teorinin delilinin kendisini gerçekten desteklemiş olması için aynı anda "hem tezini doğrulaması, hem de karşıt tezini yalanlaması" gerekmektedir. Bu açıdan doğal seleksiyon iptal olmaktadır. Diğer mekanizmalar da anlatılan sebeplerden açmazları olan büyük sorunlar teşkil ederler.

Tags: Darwin, Doğal Seleksiyon, Evrim Teorisi, Francis Collins, Mendel, Richard Dawkins, Uzaylı

Yorum